CHRISTOS
YANNARAS

abecedar al credinței

CHRISTOS YANNARAS

Abecedar al credinţei

Introducere în teologia ortodoxă

Traducere
Preot Dr. Constantin COMAN

EDITURA BIZANTINĂ
Bucureşti, 1996

Coperta: Mihai COMAN

Χριστου Γιανναρα
ΑΛΦΑΒΗΤΑΡΙ ΤΗΣ ΠΙΣΤΗΣ
Εκδοσεις Δομος
Αθηνα, 1983

Copyright pentru traducerea românească
EDITURA BIZANTINĂ
ISBN 973-96756-7-0

Prefaţă
la ediţia românească

Traducerea şi publicarea acestei cărţi în limba română îmi oferă darul comuniunii personale cu cititorii români. Dialogul cu ei este pentru mine o cinste şi o bucurie deosebită. În epoca noastră critică, în care paradigma culturală a modernismului sfârşeşte în impasuri şi confuzii tragice, văd în cititorii mei români amintirea întrupată a autenticităţii şi nobleţei europene de dinainte de Schismă. Numai din aceste rădăcini ale tradiţiei bisericeşti netransformate în "religie" se pot ivi astăzi răspunsuri la problemele fără ieşire ale continentului nostru. Doresc, în mod special pentru România, ca această carte a mea să contribuie, cât de puţin, la zămislirea acestei speranţe.

Mulţumesc bunului meu prieten părintelui Constantin Coman şi tuturor celor care au contribuit la această apariţie, pentru ostenelile, grija şi dragostea lor.

Atena, Naşterea Domnului, 1995

Christos YANNARAS

Prefaţă

Această carte nu caută să convingă de poziţiile sale, nici să schimbe părerile eventualilor adversari. Nu este o "apologie" a credinţei creştine şi nu urmăreşte să facă din cititor un adept al părerilor sale. Are numai o singură ambiţie: să distingă ceea ce este credinţa creştină de ceea ce nu este credinţă creştină. Să înlăture, atât cât poate, confuzia care pare că există astăzi în conştiinţele oamenilor în ceea ce priveşte adevărul Bisericii creştine. Să cureţe acest adevăr de elementele străine ce i s-au adăugat şi care tind să i se substituie.

Toate acestea se vor face de o manieră simplă, pe înţeles, accesibilă "omului de mijloc" şi, mai ales, intelectualului. Pentru că acesta, intelectualul, este de cele mai multe ori purtătorul şi victima confuziei. Rupt, de obicei, de rădăcinile vii ale credinţei, aflat, uneori, sub presiunea psihologică a religiozităţii familiale formaliste, cu amintiri cel mai adesea negative de la vreo plictisitoare oră de religie, intelectualul de astăzi respinge ceea ce el crede că este credinţă, deşi, în realitate, ignoră adevărata credinţă. Dacă va dori vreodată să afle cu adevărat ce respinge, să existe încă o carte - abecedar sau manual elementar - scrisă în limbajul lui, la care să poată recurge.

Iniţiativă, fără îndoială, îndrăzneaţă, deoarece este aproape imposibil să vorbim despre certitudini de viaţă în limbajul minţii, în limbajul intelectual. Dar propovăduirea credinţei eclesiale este, înainte de toate, însăşi iubirea Bisericii care pe "toate le suportă". Biserica trebuie, aşadar, să primească sub

acoperişul ei şi "această generaţie nefericită hrănită cu raţiune şi Iluminism", după cum spune poetul [1]. *Să caute pe raţionalistul, care astăzi se află în noi toţi, este mai mult sau mai puţin sinele nostru. Iubirea trebuie să vorbească un limbaj care, fără să preschimbe credinţa în sistem raţional, să fie lesne de înţeles de omul contemporan, captiv al propriei sale raţiuni - să întindă un pod spre el.*

Pe scurt, încercăm să oferim un "abecedar al credinţei", nu cel mai complet, nici cel mai bun. Credinţa pe care o expune este credinţa ortodoxă a Bisericii - nu spune lucruri proprii. Dar maniera de expunere şi prezentare este, fără îndoială, personală, cu slăbiciuni şi lipsuri inevitabile. Am spus că pentru a găsi modul corect în prezentarea credinţei ai nevoie de multă dragoste. Şi dragostea nu este nici sentimentalism, nici numai intenţii bune, ci lupta cea mare a depăşirii de sine - adică a sfinţeniei, cum spune Biserica.

Dacă, în ciuda tuturor acestora, vreun cititor sau mai mulţi vor reuşi să silabisească credinţa prin mijlocirea acestui abecedar se va adeveri încă o dată paradoxul de la scăldătoarea Siloam: cu puţină tină se vor deschide ochii oamenilor spre miracolul vieţii.

---

1 ... *wretched generation of enlightened men* ...T.S.Eliot, Choruses from «The Rock», III

I

CUNOAŞTEREA «POZITIVĂ» ŞI METAFIZICA

Există cunoştinţe şi ştiinţe pe care le numim **pozitive**. Acestea revendică pentru ele însele pozitivitatea, adică siguranţa, caracterul certitudinii incontestabile. Oricine le poate verifica prin observare, experiment sau calcul matematic. Ele se referă la realitatea lumii care ne înconjoară, sunt cunoştinţe sau ştiinţe ale realităţii **fizice**.

De asemenea, se prezintă ca **pozitive** şi ştiinţele care se ocupă cu fenomenul vieţii sociale a oamenilor, cu organizarea şi funcţionarea acesteia sau cu informaţiile credibile privitoare la trecut - **Istoria** oamenilor. Şi aici cunoaşterea este verificabilă direct şi experimental, prin urmare sigură şi obligatorie pentru toţi.

Această cunoştinţă sigură, pozitivă şi incontestabilă pare să fie aspiraţia fundamentală a civilizaţiei noastre astăzi. Orice aspect al **modului** nostru de viaţă, de la educaţia în familie la învăţământul şcolar şi până la profesia fiecăruia, organizarea structurilor şi instituţiilor vieţii noastre sociale, presupun, dar şi urmăresc ceea ce numim **obiectivitate**, adică cunoştinţa solidă, palpabilă, evidentă pentru toţi.

Ca mentalitate şi atmosferă generală, ca necesitate de la sine înţeleasă, exigenţa obiectivităţii îşi pune implacabil pecetea asupra omului epocii noastre. Creştem învăţând să apreciem ceea ce este **logic**, incontestabil corect. Ne înarmăm cu exactitatea obiectivă deoarece numai aceasta se impune de la sine şi conduce la o recunoaştere comună şi la atingerea unor obiective concrete.

În acelaşi timp, în viaţa noastră organizată logic, raţional, rămân câteva întrebări care este imposibil să fie supuse exigenţelor cunoaşterii pozitive. O primă categorie de astfel de întrebări este legată de experienţele noastre din domeniul artei. Ce este acel ceva care diferenţiază un tablou de Rembrant de un tablou de Van Gogh, muzica lui Bach de cea a lui Mozart? De ce nu poate fi supusă nici unei determinări pozitive şi nici unei clasificări sau categorisiri obiective creaţia artistică a omului? Cum se poate ca marmura, culoarea sau cuvintele să "păstreze chipul omului", cum spune poetul - să salvgardeze unicitatea şi neasemănarea fiecărui artist întipărită în lucrările sale?

Astfel de întrebări, care rămân fără răspuns din partea cunoaşterii "pozitive", se nasc chiar şi din observarea atentă a naturii, atunci când depăşim simpla certificare a existenţei obiectelor şi ne întrebăm în legătură cu cauza lor primară sau cu scopul lor final. Cum au fost făcute toate cele care există în jurul nostru şi spre ce scop final se îndreaptă? Au fost făcute de cineva, au apărut din întâmplare, există dintotdeauna şi pentru totdeauna în acelaşi mod iraţional şi inexplicabil? Orice răspuns am accepta la aceste întrebări, el este la fel de arbitrar şi nedemonstrabil dacă avem în vedere criteriile cunoaşterii **pozitive**. Apoi, cum se explică frumuseţea lumii, armonia, ordinea, funcţionalitatea organică ce slujeşte şi cel mai neînsemnat amănunt al lumii fizice?

Dincolo chiar şi de toate acestea, într-un moment al vieţii noastre, într-un moment de răscruce, ne întâlnim inevitabil cu boala, cu degradarea fizică sau cu moartea. Toate acestea ne pun în faţa unor întrebări nemiloase: care este logica acestui ciclu efemer al existenţei noastre biologice? Toate se termină în cei doi metri de pământ? Ce este acel ceva care se stinge o dată cu moartea şi lasă corpul ca pe un obiect inert să se descompună în pământ? Ce este privirea omului, cuvântul, zâmbetul lui, ce sunt gesturile,

"expresia" lui? Ceea ce se stinge o dată cu moartea îl face pe om unic, neasemănat şi irepetabil - modul în care iubeşte, în care se bucură, în care suferă, modul specific în care îşi realizează şi trăieşte viaţa. Toate acestea şi multe asemenea sunt studiate astăzi "ştiinţific" de **psihologia adâncurilor**. Conştiinţa, subconştientul, inconştientul şi, în cele din urmă, "eul", identitatea omului sunt funcţii biologice, asemenea digestiei, respiraţiei sau circulaţiei sângelui? Sau omul **este**, există într-un mod care nu se epuizează în funcţiile sale biologice, iar acest **mod** îl face cu adevărat existent fără să fie atins de timp şi de moarte?

Într-un moment oarecare al vieţii sale, omul îşi va da seama că ceea ce numim cunoaştere pozitivă răspunde numai la un număr foarte mic din întrebările sale. Şi, mai mult, înţelege că există un spaţiu dincolo de lumea fizică (*μετα την φυσικην*), spaţiul metafizic (spaţiul artei, al dragostei, al tainei existenţei) de care, pentru a-l cunoaşte, trebuie să se apropie cu "măsuri şi instrumente" diferite de acelea care asigură simpla certificare a datelor sensibile ale lumii fizice.

Secole întregi omul s-a luptat şi se luptă cu întrebările metafizice. Filozofia, arta, religiile, toate sunt forme ale acestei lupte neîntrerupte şi neobosite care îl deosebeşte pe om de orice altă existenţă şi care a dat naştere **civilizaţiei** umane. Astăzi trăim într-o civilizaţie care încearcă să se fundamenteze pe "refularea", uitarea întrebărilor metafizice, dar chiar şi această atitudine este în sine metafizică şi fundamentează (sau distruge) la rândul ei o civilizaţie.

De altfel, oricât ar încerca omul să evite întrebările nemiloase ale metafizicii, oricât s-ar strădui să le uite în febra activităţii profesionale, a angajamentului politic sau a alergării neobosite după plăcere, oricât le-ar dispreţui sau batjocori în numele mitului "ştiinţei" mitizate care "răspunde" sau "cândva va răspunde la toate", acestea îi vor ţine calea într-un moment sau altul al vieţii sale. "Defecţiunea"

surprinzătoare, cum spune Dürrenmatt: un accident automobilistic, un cancer, un infarct, şi întreaga armură a suficienţei de sine se prăbuşeşte, goliciunea omului se dovedeşte a fi jalnică. Haosul întrebărilor fără răspuns se deschide în faţa noastră, întrebări care nu sunt simple îndoieli ale minţii noastre, ci înfricoşătoare goluri în existenţa noastră.

În aceste momente neprevăzute de "trezire metafizică", am putea spune că toate întrebările noastre sunt rezumate automat într-un singur cuvânt, arhicunoscut dar şi inimaginabil de necunoscut: **Dumnezeu**. Cine ne-a vorbit pentru prima dată despre El? Ce este şi unde este? Creaţie a imaginaţiei oamenilor, necesitate dictată de mintea noastră sau existenţă reală, ascunsă însă, precum poetul în cuvinte şi pictorul în tàbloul său? Există, în cele din urmă, sau nu există? Este El cauza şi scopul existenţei şi al lumii? Are în sine Omul ceva din El, ceva care depăşeşte spaţiul şi timpul, stricăciunea şi moartea?

II

DUMNEZEU

Dacă ne întrebăm cum au început oamenii să vorbească despre Dumnezeu, cum a intrat în viaţa lor această problemă, constatăm trei puncte de plecare fundamentale, între cele mai importante:

1. Punctul de plecare religios

Un prim punct de plecare este nevoia de **religios**. Există în om - în însăşi "natura" sa, cum spunem - o nevoie spontană de a se raporta la ceva care-l depăşeşte, la o existenţă mult superioară existenţei sale. Este posibil ca această nevoie a omului să vină de la teama acestuia în faţa forţelor naturii, care adeseori constituie o ameninţare şi un pericol la adresa vieţii sale. El vrea să îmblânzească aceste forţe, să se împace cu ele şi, în felul acesta, să pună capăt fricii provocată de ele. Modul de a face acest lucru este acela de a atribui oarecare raţiune acestor forţe, de a le considera existenţe raţionale, care sunt deci în măsură să-l audă, să-l înţeleagă, să primească darurile pe care cu sacrificii el le oferă. Astfel, omul ajunge să accepte o existenţă raţională, alta decât a sa, superioară, nemăsurat de mare, care provoacă fulgerele şi furtunile pe mare, care cutremură pământul, face să rodească seminţele şi perpetuează viaţa. Această putere o numeşte **Dumnezeu** şi foarte adesea o multiplică, văzând în lume tot atâţia dumnezei

câte sunt şi puterile care îl impresionează. Dacă acesta este cel mai probabil punct de plecare pentru naşterea religiei, nu ştim. Ceea ce ştim însă cu siguranţă este faptul că un astfel de nivel de religiozitate este întâlnit adeseori în societăţile umane, chiar şi astăzi.

Este vorba de o religiozitate antropocentrică: ea urmăreşte să dea o siguranţă şi să-l întărească pe om în slăbiciunile lui, să-i liniştească temerile. De aceea, ea nu se limitează la o credinţă teoretică în nişte puteri superioare, ci îi oferă omului căi concrete, practice pentru realizarea acestei asigurări egocentrice şi pentru apărarea sa psihologică. Îi oferă un **cult** cu reguli strict determinate, care îi garantează o oarecare comunicare cu divinul, precum şi o îmblânzire a acestuia. Îi oferă de asemenea o **morală**, adică un cod de porunci şi îndatoriri care prevede ce este plăcut lui Dumnezeu şi ce nu este plăcut.

Dacă omul urmează cu consecvenţă formulele ritualului respectiv şi aplică cu exactitate morala pe care i-o impune religia sa, atunci într-adevăr" Îl are pe Dumnezeu în buzunar" - adică poate fi liniştit în ceea ce priveşte bunele relaţii cu divinitatea. Nu are de ce să se mai teamă de vreo pedeapsă, ci dimpotrivă, poate aştepta numai răsplătiri şi bune servicii din partea lui Dumnezeu. De obicei, acest tip de om religios face mult caz de evlavia şi de virtutea sa şi devine foarte exigent, dur chiar, cu semenii săi care nu se pot lăuda cu astfel de realizări religioase şi morale.

2. Căutarea adevărului

Un al doilea punct de plecare în raportarea omului la Dumnezeu îl constituie căutarea adevărului şi setea după cunoaştere. În toate marile civilizaţii pe care le-a cunoscut istoria, căutările minţii omeneşti care ţintesc lămurirea

întrebărilor fundamentale filozofice conduc în cele din urmă la o **teologie**, adică la o anume "vorbire despre Dumnezeu". Cel mai caracteristic, dar şi cel mai complet exemplu în acest sens îl constituie vechii greci.

În Grecia antică, referirea la Dumnezeu este consecinţa logică a observării lumii, a cosmosului. Observând cosmosul, constatăm că toate lucrurile care există urmează o înşiruire şi o ordine logică. Nimic nu este întâmplător sau arbitrar. Astfel, suntem obligaţi să acceptăm că şi originea însăşi a lumii trebuie să fie o consecinţă logică, adică faptul că lumea este rezultatul unei cauze concrete. Această Primă Cauză sau Principiu al lumii o numim **Dumnezeu.**

Ce este cu exactitate această Primă Cauză sau Principiu al lumii, nu putem şti. Putem însă, cu raţiunea noastră, să tragem anumite concluzii în legatură cu unele caracteristici sau însuşiri pe care trebuie să le aibă: ca să fie o Cauză Primă, înseamnă că Ea Însăşi nu datorează existenţa Sa vreunui lucru anterior Sieşi, prin urmare trebuie să presupunem că este o Cauză în Sine, fiind cauză Sieşi şi tuturor celorlalte existenţe.

Şi din moment ce, fiind **Cauză în Sine**, nu depinde de nimic altceva, trebuie, în consecinţă, să o considerăm ca **mărime absolută,** liberă de orice determinare. Ca mărime absolută, Dumnezeu trebuie să fie atemporal, atotputernic, nemărginit. Trebuie ca El Însuşi să fie începutul mişcării care constituie "devenirea" lumii şi se măsoară ca timp. Prin urmare, Dumnezeu Însuşi, ca început, ca principiu al mişcării, este în mod necesar nemişcat, din moment ce nimic nu-I preexistă, ca să-L poată pune în mişcare. Şi, ca nemişcat, este şi neschimbabil, deci nepătimitor şi întru totul fericit.

Toate aceste concluzii - şi multe altele - la care putem ajunge cu mintea noastră nu ni-L fac cunoscut pe Dumnezeu, ci conving numai raţiunea noastră şi îi impun să accepte ca realitate ipoteza logică a existenţei Sale. Aşa cum, de exemplu,

dacă plimbându-ne prin deşert întâlnim deodată o casă, suntem obligaţi să acceptăm că cineva a zidit-o - casele nu răsar singure din pământ şi nici nu se construiesc singure în deşert. Nu ştim însă **cine** este cel ce a zidit-o. De la caracteristicile clădirii putem să presupunem unele însuşiri sau trăsături specifice ale celui ce a zidit-o, dacă are gust, de exemplu, sau dacă este priceput în aplicarea normelor de construcţie, sau chiar şi ce nevoi slujeau spaţiile pe care le construise. Persoana lui ne rămâne însă necunoscută, nu am întâlnit-o niciodată, nu o ştim. Deşi există cu certitudine, el rămâne inaccesibil unei cunoaşteri directe.

3. Relaţia personală

Cel de-al treilea punct de plecare în raportarea omului la Dumnezeu ne-o păstrează o singură tradiţie istorică: tradiţia poporului evreu.

Evreii încep să vorbească despre Dumnezeu, plecând de la un eveniment istoric concret: aproximativ o mie nouă sute de ani înainte de Hristos, în ţara Chaldeenilor, (o regiune din Mesopotamia de jos, în apropierea Golfului Persic), Dumnezeu Se descoperă pe Sine unui om, anume lui Avraam. Avraam Îl întâlneşte pe Dumnezeu aşa cum întâlnim noi o persoană umană, o fiinţă cu care putem să dialogăm, să stăm faţă către faţă. Şi Dumnezeu îl cheamă pe Avraam să părăsească ţara sa şi să se aşeze în pământul Canaanului, deoarece acest pământ este destinat poporului care se va naşte din urmaşii săi - copiii care se vor naşte din Sara, femeia sa, ce nu putea să aibă copii.

Cunoaşterea lui Dumnezeu care rezultă din această întâlnire personală a lui Avraam cu El nu are nimic de-a face cu ipotezele teoretice, cu silogismele deductive sau cu dovezile logice. Este numai experienţa unei relaţii şi, ca

orice relaţie adevărată, se bazează numai pe credinţa-încredere care se naşte între persoanele respective. Dumnezeu Îşi dovedeşte dumnezeirea Sa lui Avraam numai prin faptul că rămâne credincios promisiunilor sale. Avraam se încrede în Dumnezeu până într-acolo încât este gata să-şi sacrifice unicul fiu pe care i-l dăruise Sara la bătrâneţe - acest copil care este şi premisă a împlinirii promisiunilor lui Dumnezeu.

Aceeaşi cunoaştere a lui Dumnezeu prin intermediul trăirii directe a unei relaţii personale cu El o au şi Isaac şi Iacov, fiul şi nepotul lui Avraam. Astfel, pentru urmaşii acestei familii din care va rezulta poporul lui Israel, Dumnezeu nu este nici o idee abstractă, nici o putere impersonală. Când vorbesc despre Dumnezeu, evreii Îl numesc "Dumnezeul părinţilor noştri". El este "Dumnezeul lui Avraam, al lui Isaac şi al lui Iacov", o anume persoană pe care au cunoscut-o şi cu care s-au întreţinut strămoşii lor. În acest caz, cunoaşterea lui Dumnezeu se bazează pe credinţa-încredere în strămoşi, pe credibilitatea mărturiei lor.

4. Alegerea unui ţel şi a unei căi

Aceste trei puncte de plecare ale raportării omului la Dumnezeu nu aparţin în exclusivitate trecutului. Ele există ca posibilităţi reale în fiecare epocă şi în fiecare loc. Întotdeauna există oameni care acceptă existenţa lui Dumnezeu fără să se intereseze prea mult de adevărul Acestuia şi de problemele pe care le ridică. O acceptă numai din nevoia psihologică de a se raporta la ceva "supranatural", o nevoie de a se pune la adăpost pe sine în faţa necunoscutului - după cum şi din nevoia de a impune şi de a păstra o anume ordine morală în lume.

În acelaşi timp, există oameni care acceptă existenţa lui Dumnezeu numai pentru că raţiunea lor îi obligă să o accepte. Cred, aşa cum spun adeseori, într-o "putere superioară", într-o "Fiinţă supremă", care trebuie să fi făcut tot ceea ce există şi să îi menţină în existenţă. Aceştia nu pot şti - şi poate că nici nu-i interesează - ce este cu exactitate această "putere superioară" sau această "Fiinţă supremă". Chiar dacă însoţesc această certitudine intelectuală simplă cu unele obiceiuri "religioase" - prin acomodarea lor cu formele de ritual şi normele morale ale religiei consacrate în societatea în care trăiesc - înlăuntrul lor există un profund agnosticism care nu se acomodează decât cu ideea generală abstractă a unei "Fiinţe supreme".

Există, de asemenea, şi cea de-a treia formă de raportare la Dumnezeu, credinţa-încredere în experienţa istorică a descoperirii sale. "Fiii lui Avraam", poporul lui Israel, au continuat de-a lungul secolelor să accepte adevărul despre Dumnezeu nu pe baza unor criterii sentimentale sau logice, ci numai pe baza certitudinii ce vine din credibilitatea părinţilor lor. Dumnezeu Îşi dovedeşte existenţa Sa prin intermediul intervenţiilor sale în Istorie, adevereşte prezenţa Sa în cadrul relaţiei personale. El Se descoperă lui Moise şi vorbeşte cu el "faţă către faţă, aşa cum cineva vorbeşte prietenului său" (Ieşire 33, 11). Îi cheamă pe profeţi şi îi angajează în lucrarea de permanentă aducere aminte a promisiunilor Sale, cărora El le rămâne întotdeauna fidel.

Celor care cred, care se încred în experienţa istorică a descoperirilor lui Dumnezeu nu le este greu să mai accepte încă o astfel de intervenţie a Sa în viaţa oamenilor, de data aceasta "în trup", în persoana lui Iisus Hristos. Desigur, pentru gândirea raţionalistă, noţiunile de **dumnezeire** şi **întrupare** sunt contradictorii - una o exclude pe cealaltă: nu se poate concepe un Dumnezeu care prin natura Sa este în mod necesar nesfârşit, nelimitat, atotputernic etc., să **existe** ca o unitate umană finită, fragmentară, supusă

determinărilor timpului şi spaţiului. De aceea, pentru grecii din timpurile Mântuitorului Hristos predica despre întruparea lui Dumnezeu era considerată într-adevăr "nebunie" (1 Corinteni 1, 23).

Totuşi, pentru a accepta sau pentru a respinge cineva această "nebunie" trebuie să fi răspuns mai întâi la câteva întrebări fundamentale, care pun în balanţă sensul şi conţinutul pe care îl dă vieţii sale: Orice existenţă este determinată şi trebuie să existe în maniera impusă de logica umană? Sau: Existenţa însăşi este un eveniment care depăşeşte determinările şi formele intelectului şi pe care numai prin trăirea directă o putem accepta şi cerceta? Ce este cu adevărat existent: ceea ce percepem noi cu simţurile noastre, ceea ce ne certifică raţiunea noastră, sau există şi realităţi pe care le cunoaştem numai în cadrul unei **relaţii** mai directe şi mai plenare? Relaţia care ne permite, de exemplu, să distingem diferenţele **calitative**, să prindem sensul poeziei dincolo de cuvintele care o alcătuiesc, să ne dăm seama cum funcţionează simbolurile, să ne certificăm nouă înşine "identitatea" noastră subiectivă, să descoperim unicitatea inefabilă a unei persoane, să înţelegem aforismele fizicii contemporane în legătură cu "continuum quadridimensional" sau cu dubla semnificaţie a naturii luminii?

Aceste întrebări merită a fi mult studiate şi analizate cu amănuntul, dar aceasta ne-ar îndepărta de tema principală care ne preocupă aici. În cartea de faţă trebuie să lămurim mai întâi modalităţile şi căile pe care trebuie să le urmăm pentru cunoaşterea lui Dumnezeu. Dacă dorim să cunoaştem ideea abstractă de Dumnezeu, pe care o impune necesitatea logică, atunci trebuie să urmăm cu consecvenţă regulile raţiunii. Dacă dorim să-L cunoaştem pe Dumnezeul psihologiei şi al sentimentalismelor religioase, atunci trebuie să cultivăm în noi stimulii psihologici şi religioşi care conduc la o astfel de cunoaştere. Dacă, în sfârşit, dorim să-L cunoaştem pe Dumnezeul tradiţiei iudeo-creştine, trebuie

să urmăm calea relaţiei şi a experienţei personale, calea credinţei. A urma şi un drum şi pe celălalt, a combina modurile de cunoaştere, este calea cea mai sigură spre confuzie şi spre impas.

III

CREDINŢA

În conştiinţa celor mai mulţi oameni de astăzi, cuvântul **credinţă** are un conţinut foarte concret: înseamnă acceptarea fără cercetare a unor principii sau axiome, consimţământul faţă de o teorie sau o învăţătură care rămâne nedovedită. "Cred în ceva" înseamnă că accept acel ceva chiar dacă nu-l înţeleg. Îmi plec capul şi mă supun unei autorităţi care nu este întotdeauna religioasă, ci poate fi la fel de bine ideologică sau politică. Adeseori, sub limbajul comun al **credinţei** se poate înţelege la fel de bine devotamentul religios, disciplina ideologică sau supunerea faţă de un partid politic. S-a încetăţenit şi o "lozincă" de provenienţă necunoscută, pe care foarte mulţi o socotesc drept chintesenţă a metafizicii, în timp ce ea nu este decât o premisă a oricărui fel de totalitarism: "Crede şi nu cerceta".

Trebuie să spunem răspicat că o astfel de accepţiune a **credinţei** nu are nici o legătură cu sensul pe care l-a dat acestui cuvânt tradiţia iudeo-creştină, cel puţin. În cadrul acestei tradiţii, credinţa are mai curând conţinutul pe care îl păstrează şi astăzi cuvântul "credinţă" în domeniul comerţului şi al pieţei, decât cel pe care i-l atribuie cei ce sunt angajaţi ideologic.

Într-adevăr, când vorbim în comerţ despre **credit** înţelegem până astăzi încrederea pe care o inspiră în cercurile pieţei un comerciant. Toţi îl ştiu, îi cunosc maniera şi caracterul schimburilor sale, precum şi consecvenţa în ceea ce priveşte îndeplinirea promisiunilor şi îndatoririlor

sale. Dacă vreodată va fi obligat să ceară bani împrumut, va găsi fără greutate un creditor, poate chiar şi fără a elibera o dovadă pentru banii pe care îi va primi, deoarece persoana şi cuvântul său prezintă suficientă garanţie.

Cu acelaşi sens funcţionează **credinţa** în tradiţia iudeo-creştină, şi aici obiectul credinţei nu-l constituie anumite idei abstracte care îşi trag prestigiul lor dintr-o autoritate infailibilă. Obiect al credinţei sunt persoane concrete în care suntem chemaţi să avem încredere în cadrul unei relaţii trăite direct.

Mai concret: dacă crezi în Dumnezeu, nu faci acest lucru deoarece îţi dictează anumite principii teoretice sau pentru că vreo instituţie anume îţi garantează existenţa Lui. Crezi în El deoarece persoana Lui, existenţa personală a lui Dumnezeu dau naştere în tine la încredere. Lucrările Lui, lucrarea Lui în lume - intervenţiile Lui în istorie - te determină să vrei o relaţie cu El.

Desigur, relaţia care fundamentează credinţa poate să fie directă, dar poate să fie şi indirectă, aşa cum se întâmplă şi cu o persoană umană: cred în cineva, mă încred în el atunci când l-am întâlnit, îl cunosc, am relaţii directe cu el. Dar cred şi în cineva pe care nu-l cunosc personal, dar când mărturiile unor oameni de încredere pe care îi cunosc depun mărturie pentru credibilitatea sa - aşa cum, de fapt, cred şi într-un artist pe care nu l-am întâlnit niciodată, atunci când lucrările lui trezesc în mine admiraţie şi încredere faţă de persoana sa.

Există deci anumite trepte în credinţă - înaintăm de la mai puţină la mai multă credinţă, de la mai puţină la mai multă încredere, şi această creştere pare a fi un drum fără de sfârşit. Oricât de deplină ar fi credinţa cuiva, încrederea sa în cineva, mai există întotdeauna spaţiu pentru o creştere şi pentru maturizare. Este o "desăvârşire totdeauna neîntregită, dinamică. Schematic vorbind, am putea spune că ea porneşte începând cu încrederea în numele bun pe

care îl are o persoană. Înaintează, trecând la cunoştinţa pe care o face cu opera şi cu viaţa acestuia. Devine certitudine directă atunci când există întâlnire personală, când cei doi se întreţin, se află în relaţie nemijlocită. De la o simplă încredere, credinţa se transformă într-o dăruire de sine fără nici o rezervă, in momentul când se va naşte între cei doi dragostea, adevărata dragoste. Şi în dragostea adevărată, cu cât îl iubesc mai mult pe celălalt, cu atât îl cunosc mai mult, cred în el şi mă dăruiesc dragostei lui. Adevărata credinţă şi adevăratul devotament care vin din dragoste nu au niciodată sfârşit, ci este vorba de o perpetuă surpriză a "descoperirii" celuilalt, o mereu însetată dorinţă de cercetare a unicităţii persoanei sale.

Astfel este şi credinţa în Dumnezeu. Ea poate începe şi numai cu încrederea în mărturia oamenilor care L-au cunoscut, au făcut experienţa prezenţei Lui şi s-au învrednicit de vederea feţei Lui. Aceasta înseamnă încredere în mărturia experienţei, trăirii strămoşilor, a sfinţilor, a profeţilor, a Apostolilor. În continuare, credinţa poate progresa în descoperirea şi cercetarea dragostei pe care o fac evidentă lucrările Sale, intervenţiile Sale revelatoare în Istorie, cuvântul Său care ne îndrumă spre adevăr.

Astfel, credinţa se transformă în certitudine nemijlocită şi în dăruire totală de sine dragostei Sale, atunci când ne învrednicim să cunoaştem faţa Lui, frumuseţea necreată a luminii slavei Lui. Atunci, "erosul dumnezeiesc" care se naşte în noi este un dimanism, o forţă care transfigurează credinţa "din slavă în slavă" (2 Corinteni 13, 18), o neîntreruptă mirare în faţa revelaţiilor, care anulează timpul.

La orice treaptă sau studiu al său, credinţa este un eveniment şi o experienţă de relaţie - o cale radical diferită de certitudinea intelectuală şi de cunoaştrea "obiectivă". Dacă vrem să-L cunoaştem pe Dumnezeul tradiţiei biblice, pe Dumnezeul Bisericii, trebuie să-L căutăm urmând drumul

cel bun, drumul credinţei. "Dovezile" raţionale pentru e-xistenţa Lui, argumentele obiective aduse de Apologetică, credibilitatea istorică a izvoarelor tradiţiei creştine pot fi de folos pentru a se naşte în noi nevoia credinţei, dar în nici un caz ele nu conduc la credinţă şi nici nu i se pot substitui.

Când Biserica ne cheamă la adevărul său, ea nu ne propune anumite teze teoretice pe care trebuie din principiu să le acceptăm, ci ne cheamă la o relaţie personală, la **un mod anume de viaţă**, care constituie o relaţie cu Dumnezeu sau ne conduce progresiv pe planul trăirii unei relaţii cu El. Acest **mod** de viaţă transformă existenţa cuiva în totalitatea ei dintr-o supravieţuire individualistă, egocentristă, într-un eveniment de comuniune. Biserica este un **trup**, un organism al comuniunii, în care **mădularele** ei trăiesc nu fiecare pentru sine, ci fiecare într-o unitate organică de dragoste cu celelalte mădulare şi cu **Capul** trupului, care este Hristos. A crede în adevărul Bisericii înseamnă a accepta să faci parte integrantă din această "legătură a dragostei" care constituie Biserica însăşi, a te încrede în dragostea sfinţilor şi a lui Dumnezeu şi a fi acceptat de către aceştia cu credinţă-încredere în persoana ta.

La Dumnezeu ajungem printr-un anume mod de viaţă, nu printr-un fel anume de a gândi. Mod de viaţă este orice proces organic de creştere şi maturizare - este, de exemplu, modul care constituie relaţia noastră cu mama şi cu tata. Începând cu alăptatul şi cu mângâierea, cu tandreţea şi cu purtarea de grijă şi până la comuniunea conştientă şi la acceptarea dragostei lor, în sufletul copilului creşte în tăcere şi pe nesimţite credinţa în mama sa şi în tatăl său. Această relaţie nu are nevoie de dovezi raţionale, logice, şi nici de validări teoretice, numai în cazul în care relaţia însăşi este perturbată. Numai atunci se încearcă a fi înlocuită realitatea vieţii de argumentele gândirii.

IV

CUNOAŞTEREA APOFATICĂ

1. Dogmă şi erezie

Şi totuşi, cu toţii ştim că Biserica îşi are şi principiile ei teoretice, "dogmele credinţei", cum le spunem astăzi. Aceasta nu este în contradicţie cu tot ceea ce am spus mai înainte!

Să vedem lucrurile de la începutul lor istoric. Trebuie spus mai întâi că, în primele trei secole ale istoriei sale, cu siguranţă că Biserica nu a fost nevoită să prezinte formulări teoretice ale adevărului său, dogme care să definească credinţa sa. Ea a trăit adevărul său la nivelul experienţei de viaţă - ceea ce **este** adevărul însuşi se trăia de către membrii trupului Bisericii direct şi plenar, fără elaborări teoretice. Exista bineînţeles un limbaj prin care se exprima această experienţă eclesială - termeni, expresii, imagini - un limbaj format chiar din primele decenii ale vieţii creştine. Este limbajul Evangheliilor, al epistolelor Apostolilor, al textelor scrise de episcopii primelor secole, care îndrumă şi conduc obştea credincioşilor. Acest limbaj nu duce însă la reprezentări teoretice sau formulări axiomatice. El doar reprezintă şi pune în evidenţă certitudinea trăită.

Ceea ce numim astăzi **dogmă** apare numai atunci când trăirea adevărului Bisericii este ameninţată de **erezie**. Cuvântul erezie înseamnă alegerea, selectarea şi preferinţa doar a unei părţi a adevărului, în dauna adevărului întreg,

a adevărului plenar. Erezia este opusul plenarului, al integrităţii. Ereticii absolutizează un aspect anume al certitudinii trăite de Biserică, şi în felul acesta relativizează inevitabil toate celelalte aspecte. Procesul acesta al absolutizării este întotdeauna cerebral - o preferinţă teoretică anume, care de obicei simplifică şi schematizează înţelegerea adevărului eclesial. Exemple clasice, în istorie, sunt **nestorianismul** şi **monofizitismul**. Primul absolutizează omenitatea lui Hristos, cel de-al doilea dumnezeirea Lui. În amândouă cazurile se relativizează şi, în cele din urmă, se respinge, se neagă adevărul unic, complet al întrupării lui Dumnezeu, al divino-umanităţii lui Hristos. Nestorianismul învaţă un model moral de om perfect, iar monofizitismul o idee abstractă despre un Dumnezeu neîntrupat.

Biserica reacţionează faţă de erezii semnalând hotarele adevărului său, delimitând adică experienţa sa de viaţă. Este foarte caracteristic faptul că prima denumire care s-a dat la ceea ce astăzi numim dogme a fost **horos** (*ορος*), adică limită, hotar al adevărului (lat. **terminus**). Dogmele de astăzi sunt **horoi** (*οροι*) Sinoadelor Ecumenice - adică acele hotărâri teoretice care formulează adevărul Bisericii, punând un **hotar** între acest adevăr şi deformarea acestuia de către erezie.

2. Limitele experienţei

Poate că un exemplu accesibil experienţei noastre ar putea să lămurească mai mult funcţia acestor **horoi** sau delimitări ale adevărului. Să ne imaginăm că apare cineva care susţine că dragostea maternă, de exemplu, înseamnă o severitate inflexibilă, însoţită de o porţie de bătaie zilnică dată copilului. Toţi cei care avem o imagine diferită despre ceea ce înseamnă dragostea maternă, fiecare din propria experienţă, vom protesta împotriva acestei false definiţii şi

vom da o **definiţie** care să circumscrie experienţa noastră: "Pentru noi - vom spune - dragostea maternă înseamnă afecţiune, tandreţe, grijă deosebită, toate acestea însoţite de o severitate înţeleaptă şi ziditoare".

Până în clipa în care a apărut falsificarea adevărului despre dragostea maternă, nu a fost nevoie să **definim**, să delimităm experienţa noastră. Dragostea maternă era pentru toţi ceva de la sine înţeles, cunoscută din trăirea ei, nedeterminată obiectiv şi totuşi de toată lumea înţeleasă. Necesitatea unei delimitări sau definiţii este legată de apariţia unei ameninţării: aceea că dragostea maternă a început să fie considerată a fi altceva decât credeam cu toţii.

Această definiţie însă nu înseamnă nimic altceva decât o semnalare, o indicare a hotarelor experienţei noastre; ea nu poate în nici un fel să înlocuiască experienţa însăşi. Un om care nu a cunoscut niciodată în viaţa sa dragostea maternă - fie că a fost orfan, fie din oricare alt motiv - poate să ştie definiţia, dar nu poate cunoaşte dragostea maternă însăşi. Cu alte cuvinte: cunoaşterea formulărilor sau definiţiilor adevărului nu poate fi identificată cu cunoaşterea adevărului însuşi. De aceea, şi un ateu poate să fi învăţat şi să ştie bine că Dumnezeul Bisericii noastre este Treimic, că Hristos este Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit, dar aceasta nu înseamnă că şi cunoaşte aceste adevăruri.

3. Apofatismul

Ajungem în felul acesta să înţelegem atitudinea sau felul în care Biserica abordează cunoaşterea adevărului său - atitudine sau manieră care s-a încetăţenit a fi numită **apofatism** al cunoaşterii. Apofatism înseamnă refuzul de a

epuiza cunoaşterea adevărului în formularea lui. Formularea este necesară şi indispensabilă deoarece **delimitează** adevărul, îl separă şi îl distinge de orice deformare sau alterare a sa. De aceea, pentru membrii Bisericii, **horoi - dogmele** sunt "constantele date" ale adevărului, care nu permit modificări sau diferite variante în formularea lor. În acelaşi timp însă, această formulare nu înlocuieşte şi nici nu epuizează cunoaşterea adevărului, care rămâne o experienţă de viaţă - un mod de viaţă, şi nu o construcţie teoretică.

Apofatismul Bisericii determină teologia creştină să folosească pentru interpretarea dogmelor mai mult un limbaj propriu poeziei şi icoanei, decât un limbaj al logicii convenţionale şi al noţiunilor, al conceptelor teoretice. Logica convenţională a limbajului cotidian şi conceptele teoretice cu care acesta operează dau foarte uşor omului iluzia unei cunoaşteri sigure, pe care dacă reuşeşte să o posede cu intelectul o şi epuizează deja, o posedă în întregime. În timp ce poezia, cu simbolurile şi imaginile pe care le foloseşte, afirmă întotdeauna un sens, un înţeles prin intermediul cuvintelor, dar şi dincolo de cuvinte, un sens care corespunde mai mult experienţelor comune de viaţă, şi mai puţin conceptelor cerebrale.

4. Limbajul iconologic

În lucrările teologilor şi Părinţilor Bisericii, adeseori noţiunile se anulează reciproc din punct de vedere al sensului, pentru a putea fi posibilă depăşirea oricărei reprezentări a conţinutului lor. Pentru a transpare, prin intermediul antitezelor conceptuale, posibilitatea participării la nivelul experienţei omului întreg - nu numai a gândirii lui - la adevărul exprimat. Dumnezeul Bisericii este "Fiinţă mai presus de orice fiinţă", "Dumnezeire mai presus de orice dumnezeire",

"nume fără de nume", "principiu mai presus de orice principiu", "minte ce nu poate fi înţeleasă de mintea omenească", "cuvânt de negrăit", "încăputul ce nu poate fi de nimic încăput". Cunoaşterea lui Dumnezeu este astfel o "cunoaştere în necunoaştere", "o participare la ceea ce nu poate fi participat". Teologia este "învăţarea a ceea ce nu se învaţă", "formularea lucrurilor ce nu pot fi formulate", "reprezentarea celor ce nu pot fi reprezentate", exprimă "similitudini neasemănate", "îmbrăţişând toate cele ce par a nu se putea întâlni". Adevărul se identifică cu trăirea sau experienţa nemijlocită, teologia cu vederea lui Dumnezeu, această plinătate neîmplinită. "Teologii văzători de Dumnezeu văd în chip nevăzut frumuseţea de negrăit a lui Dumnezeu; ei ţin fără a atinge, înţeleg fără a înţelege chipul Său cel fără de chip, forma Sa cea fără de formă şi reprezentarea fără de reprezentare într-o vedere care nu este vedere, într-o frumuseţe necompusă, în acelaşi timp simplă şi variată".

Nu este întâmplător faptul că Biserica cea nedespărţită a primelor opt secole şi continuarea ei istorică ortodoxă în Răsărit şi-a bazat **catehizarea** credincioşilor, adică aducerea la cunoştinţă şi transmiterea adevărului, în principal prin intermediul cultului. În cadrul ciclului liturgic al slujbelor Bisericii - Vecernia, Utrenia, Sfânta Liturghie, Ceasurile - Teologia devine poezie şi cântec; mai mult se trăieşte decât se gândeşte cu continuitate silogistică.

Iniţierea în adevărul Bisericii este participare la felul de viaţă al acesteia, la întrunirea în sărbătoare a credincioşilor, care înseamnă realizarea văzută şi manifestarea umanităţii celei noi, biruitoare a morţii.

5. Filozofia greacă şi experienţa creştină

Poate că este de prisos acest adaos, dar pentru a evita orice eventuală răstălmăcire, trebuie să mai spunem următoarele: prioritatea participării prin experienţă faţă de abordarea intelectuală, raţională, a adevărului eclesial nu înseamnă nici misticism nebulos, nici refugiu în exaltări sentimentale, şi nici desconsiderare sau subestimare a gândirii raţionale. Nu trebuie să uităm că Biserica primară s-a născut şi s-a dezvoltat în lumea greacă, în imperiul roman elenizat. Şi cum este bine ştiut, mentalitatea şi psihologia grecilor nu făcea casă bună nici cu misticismul întunecat, şi nici cu sentimentalismele naive. Dimpotrivă, grecul căuta ca prin noua experienţă a vieţii eclesiale să răspundă la marile sale preocupări şi probleme - cele pe care filozofia greacă antică şi elenistică le formulaseră şi le cercetaseră într-o manieră de admirat, unică în istoria omenirii.

Ambiţia gândirii greceşti de a exprima prin limbajul ei propriu adevărul Bisericii a constituit una din cele mai ascuţite provocări istorice, atât pentru gândirea greacă însăşi, cât şi pentru Biserică. A fost o întâlnire dramatică între două atitudini de viaţă, iniţial neconciliabile, care a dat naştere marilor erezii ale primelor secole. Dar, în acelaşi timp, elaborările care au fost determinate de confruntarea cu aceste erezii au testat posibilităţile de supravieţuire a filozofiei greceşti în limitele vieţii lumii creştine. Ambele părţi ce se confruntau - filozofia greacă şi experienţa creştină - reprezentau o extraordinară forţă de viaţă, care a transformat în cele din urmă antiteza într-o sinteză creatoare: Biserica creştină a reuşit să răspundă, cu datele experienţei sale, la întrebările filozofice ale grecilor. Iar filozofia greacă şi-a dovedit posibilităţile, capacitatea limbajului său şi a metodei sale de a confirma adevărul noii concepţii asupra

existenţei, a lumii şi a istoriei. Rezultatul a fost o reuşită magistrală a cuvântului grecesc, care fără să trădeze adevărul creştin şi cunoaşterea **apofatică** a acestui adevăr, a rămas absolut fidel exigenţelor formulării filozofice, realizând astfel o cotitură radicală în întreaga istorie a filozofiei. Pionieri ai acestei reuşite au fost Părinţii greci ai Bisericii, într-o succesiune neîntreruptă din secolul al II-lea până în secolul al XV-lea.

V

DUMNEZEU CEL ÎN TREIME

1. Mărturia biblică

Dumnezeul Bisericii este Dumnezeul cunoscut şi trăit în istorie, şi nu Dumnezeul ipotezelor teoretice şi al silogismelor abstracte. Această experienţă a Bisericii certifică faptul că Dumnezeu, Cel care Se descoperă în Istorie, nu este o Existenţă singulară, o Monadă autonomă sau o Substanţă individualizată. Este o Treime de Ipostasuri, Trei Persoane cu absolută alteritate existenţială şi cu absolută comuniune de Substanţă, Voinţă şi Lucrare.

În tradiţia vechiului Israel, cea consemnată în cărţile Vechiului Testament, avem prefigurări clare ale adevărului despre Dumnezeul Treimic. În relatarea creaţiei lumii, în timp ce toate se săvârşesc doar cu cuvântul lui Dumnezeu - porunca dumnezeiască creatoare - hotărârea pentru crearea omului este exprimată cu totul pe neaşteptate, la plural, ca expresie a voinţei comune a mai multor persoane: "**Să facem** om după chipul şi după asemănarea **Noastră**" (Geneză 1, 26). Când Avraam Îl întâlneşte pe Dumnezeu la stejarul Mamvri, are în faţa sa Trei Persoane cărora Li se adresează ca uneia singure: "Apoi, Domnul S-a arătat iarăşi lui Avraam la stejarul Mamvri, într-o zi pe la amiază, când şedea el în uşa cortului său. Atunci, ridicându-şi ochii săi, a privit şi iată, trei Oameni stăteau înaintea lui; şi cum I-a văzut, a alergat din pragul cortului său în întâmpinarea Lor şi s-a închinat până la pământ. Apoi a zis: "Doamne, de am aflat har înaintea Ta, nu ocoli pe robul Tău!" (Geneză 18, 1,3).

Aceste imagini şi prefigurări devin revelaţie istorică directă în Noul Testament. Apostolii aud pe Hristos vorbind despre Dumnezeu Tatăl Său şi despre Duhul lui Dumnezeu, Mângâietorul. Trei dintre Apostoli - Petru, Iacob şi Ioan - se învrednicesc să audă vocea lui Dumnezeu Tatăl, pe Muntele Tabor, şi să se afle în norul luminos al prezenţei Duhului. La fel, Sfântul Ioan Botezătorul şi ucenicii acestuia, în momentul botezului lui Hristos în apele Iordanului. Şi aceştia aud vocea Tatălui, care certifică filiaţia lui Iisus, şi văd pe Duhul pogorând peste Cel ce Se botează - ceva asemănător cu o batere din aripi a unei păsări albe, ca un porumbel. Toate sunt trăiri sensibile directe, însă fără delimitarea formei obiectului şi fără individualizare. De aceea, ele nu pot fi exprimate decât prin imagini: o voce ca tunetul din cer (Ioan 12, 28), pogorârea Duhului ca şi când cerurile se deschid (Matei 3, 16; Marcu 1, 10), sau ca un nor luminos care îi învăluia pe ucenici (Matei 17, 5; Marcu 9, 7; Luca 9, 34), sau ca suflare de vânt şi limbi de foc care stau deasupra lor (Fapte 2, 2-5).

Consemnarea în scris a acestor experienţe şi a predicii primei comunităţi apostolice va păstra în paralel învăţătura lui Hristos despre adevărul Dumnezeirii Treimice. Hristos Se delimitează cu claritate pe Sine ca Fiu de Tatăl Său: a venit în lume în "numele Tatălui" (Ioan 5, 43) şi ca să împlinească voia şi poruncile Tatălui (Ioan 4, 24; 5, 30; 15, 10), să facă cunoscut numele Lui oamenilor şi să săvârşească lucrarea Lui (Ioan 17, 5-6). Dialoghează cu Tatăl Său rugându-Se (Matei 11, 25; 26, 39; Ioan 17, 1,25), şi tot Acestuia Îi încredinţează Duhul Său, murind pe Cruce (Luca 23, 46).

În acelaşi timp însă, ne asigură că "Eu şi Tatăl una suntem" (Ioan 10, 30) şi că "toate câte are Tatăl, ale Mele sunt" (Ioan 16, 15), fără ca această unitate să desfiinţeze identitatea Lor existenţială distinctă, din moment ce, pentru ucenicii Săi, Hristos cere de la Tatăl Său ca "toţi să fie

una, după cum Tu, Părinte, întru Mine şi Eu întru Tine, aşa ca şi aceştia în Noi să fie una..., precum Noi una suntem" (Ioan 17, 21,22).

Cu aceeaşi claritate, Mântuitorul Hristos delimitează atât faţă de Tatăl, cât şi faţă de Sine Însuşi existenţa Mângâietorului, care este Duhul Sfânt, Duhul Adevărului. Vesteşte venirea Lui şi adevereşte că "Acela vă va învăţa toate" (Ioan 14, 26), "vă va călăuzi la tot adevărul" (Ioan 16, 13). Dar, aşa cum Fiul "nu poate să facă nimic de la Sine " (Ioan 5, 19), aşa şi Mângâietorul "nu va vorbi de la Sine" (Ioan 16, 13). Hristos spune că "din al Meu va lua şi vă va vesti " (Ioan 16, 14). În textele evanghelice este caracteristică preferinţa pentru expresii care indică în mod explicit trei Existenţe distincte, trei persoane ale Dumnezeirii, fără să pară că aceste Existenţe constituie individualităţi autonome. Persoanele Sfintei Treimi nu există fiecare pentru Sine, nu revendică autonomie existenţială. Dimpotrivă, în cuvintele lui Hristos este evidentă unitatea de viaţă, de voinţă şi de lucrare a lui Dumnezeu Cel în Treime, a celor trei Persoane Dumnezeieşti.

Astfel, Iisus Hristos adevereşte că pentru El Însuşi Dumnezeu este Tată, Născător şi, prin urmare, Izvor şi Cauză existenţei Sale ca Fiu şi Cuvânt al lui Dumnezeu. Dar Tatăl este Izvor şi cauză şi pentru existenţa Mângâietorului. Dacă Fiul este Cuvântul lui Dumnezeu, Mângâietorul (Paracletul) este Duhul lui Dumnezeu, "care de la Tatăl purcede" (Ioan 15, 26) - are purcederea Sa, originea Sa existenţială şi provenienţa Sa de la Tatăl.

Totuşi, misiunea Paracletului în lume exprimă voinţa şi lucrarea comună a Dumnezeirii Treimice. Expresiile folosite de textul evanghelic sunt iarăşi caracteristice în acest sens: "Mângâietorul, pe care Eu Îl voi trimite vouă de la Tatăl" (Ioan 15, 26), "Eu voi ruga pe Tatăl, şi alt Mângâietor vă va da vouă..., Duhul Adevărului" (Ioan 14, 16,17), "Duhul Sfânt, pe care-L va trimite Tatăl în numele Meu" (Ioan 14,

26). Expresii biblice asemănătoare se referă şi la întruparea Cuvântului, la înomenirea lui Hristos: Dumnezeu Tatăl trimite pe Fiul Său în lume şi Duhul Sfânt lucrează întruparea "umbrind" pe Fecioara Maria.

2. Provocarea filozofiei

Toate aceste expresii şi formulări ale Sfintei Scripturi, referitoare la Dumnezeul Treimic al Bisericii, nu au legătură cu problemele filozofice, nu au drept obiectiv să răspundă întrebărilor teoretice, nici nu preiau termeni sau sensuri din limbajul filozofiei. Este o simplă consemnare a experienţei istorice, a comunităţii apostolice primare şi a tradiţiei cuvintelor lui Hristos care lămuresc, luminează această experienţă.

Tentaţia exigenţelor filozofiei rămâne în toate aspectele vieţii elenistice în care se naşte şi creşte Biserica. Există un scandal de netrecut de care se loveşte gândirea încercată a grecilor: Dumnezeu, pentru ca să fie Dumnezeu, trebuie să fie o Existenţă absolută şi infinită. Cum se poate, prin urmare, să existe trei Existenţe absolute? Fiecare dintre ele, pentru a fi absolută, trebuie să anuleze caracterul absolut al celeilalte - absolutul şi multitudinea sunt două noţiuni contradictorii.

Răspunsul cel mai genial şi convenţional, în acelaşi timp, la această întrebare l-a formulat cel dintâi Sabelie, un intelectual roman elenizat, la începutul secolului al III-lea. Pentru Sabelie, Dumnezeul filozofiei greceşti, Existenţa absolută şi nemărginită, este Acelaşi cu Dumnezeul Bisericii. Cele trei Persoane despre care dă mărturie experienţa Bisericii nu sunt decât trei feţe, trei moduri diferite de exteriorizare şi lucrare a unui Singur Dumnezeu: Concret, Dumnezeu apare şi lucrează în Vechiul Testament ca Tată,

în Noul Testament ca Fiu şi în viaţa Bisericii ca Duh Sfânt.

Desigur, răspunsul lui Sabelie nu este o idee originală. El rezumă numai şi sistematizează o problemă teologică, cunoscută în epoca aceea în Apus cu numele de **monarhianism**. Monarhianismul (de la cuvântul "monarhia" - monada) încearcă să împace existenţa treimică a Dumnezeului creştin cu exigenţa logică: Dumnezeirea să fie constituită de un singur şi unic Principiu transcendent. Încercarea unui astfel de compromis nu a încetat niciodată să caracterizeze gândirea romană, care a dat dovadă întotdeauna de o înclinare către raţionalism şi schematizare - motiv pentru care a şi cultivat atât de mult ştiinţa dreptului.

În plus, Sabelie n-a făcut nimic altceva decât să folosească pentru Sfânta Treime cuvântul **prosopon**, cu sensul pe care îl avea în epoca aceea şi în limba latină şi în limba greacă: cuvântul grecesc **prosopon** - ca şi traducerea sa cu latinescul **persona** - însemna exact mască, masca pe care o purtau actorii la teatru.

Bisericile creştine au respins interpretarea lui Sabelie. Reacţia a fost deosebit de puternică în Răsărit. Experienţa Bisericii şi mărturia Sfintei Scripturi certifică diferenţierea reală a celor trei Existenţe, identitatea existenţială distinctă a fiecăreia dintre Ele.

Aceste Existenţe dialoghează între ele şi una se referă la cealaltă delimitându-se cu claritate pe sine, "ipostasul" său, adică entitatea sa reală. Teoria "măştilor", a feţelor, anula atât sensul foarte clar al cuvintelor Mântuitorului Hristos din Evanghelii, cât şi raportarea vitală a Bisericii la Persoana Tatălui, la Persoana Fiului şi la Persoana Mângâietorului, a Duhului Sfânt.

Deşi a fost respins de Biserică, sabelianismul a continuat să se răspândească şi să câştige adepţi. Avea calitatea de a satisface cu uşurinţă logica umană, deoarece oferea o interpretare schematică, simplificată, despre cum Dumnezeul Bisericii este Unul şi Treimic în acelaşi timp.

La sfârşitul secolului al III-lea, sabelianismul s-a răspândit în Libia şi tulburările pe care le-a provocat au determinat intervenţia teologilor şi clericilor din Alexandria vecină. De data aceasta, în discuţie au fost folosiţi toţi termenii filozofiei greceşti. Alexandrinii vorbeau despre o **Fiinţă** (*ουσια*) a lui Dumnezeu şi trei **Ipostasuri** (*υποστασεις*): al Tatălui, al Fiului şi al Duhului, în timp ce apusenii insistau asupra unui singur **Ipostas** al lui Dumnezeu şi trei **Persoane** ale revelaţiei Sale istorice. În această formulare a apusenilor, alexandrinii considerau că persistă încă erezia lui Sabelie, iar apusenii se temeau că în formularea alexandrinilor există pericolul politeismului (trei dumnezei).

În cazul acestor discuţii, la începutul secolului al V-lea s-a născut **arianismul**, care a cutremurat câteva decenii imperiul roman. Arie era preot în Alexandria şi un entuziast adversar al lui Sabelie. Din dorinţa de a apăra existenţa reală a celor trei Persoane ale Sfintei Treimi, dar în acelaşi timp de a rămâne consecvent exigenţelor gândirii filozofice, a început să înveţe că trebuie să distingem nu numai Ipostasuri diferite, dar şi diferite Fiinţe în cazul Persoanelor Revelaţiei dumnezeieşti .

Acesta spune, prin urmare, că Fiul nu este **de aceeaşi fiinţă** cu Tatăl, ci de o fiinţă diferită, şi anume "creată" - a fost creat de către Dumnezeu înainte de orice altă creatură. Astfel, în timp ce combătea sabelianismul, Arie cădea în aceeaşi capcană a exigenţelor gândirii raţionaliste, acceptând o singură Fiinţă Dumnezeiască şi coborând pe Fiul în rândul "făpturilor", al creaturilor.

Nu vom insista mai mult asupra datelor istorice. Cele la care ne-am referit până aici ne sunt necesare pentru a arăta necesitatea istorică care a determinat Biserica să interpreteze şi să exprime experienţa Dumnezeului Treimic prin limbajul filozofic. Deoarece, într-adevăr, Părinţii greci ai Bisericii au reuşit în cele din urmă să dea această interpretare fără să încalce cu nimic certitudinea dobândită de către Biserică

din experienţa istorică, dar şi fără să respingă ajutorul filozofiei greceşti, în special cel al limbajului - al terminologiei - şi al metodei. Corifei ai acestei extraordinare reuşite trebuie consideraţi neapărat cei trei mari capadocieni: Sfântul Vasile cel Mare, Sfântul Grigorie de Nazians şi Sfântul Grigorie de Nyssa. Va trebui să recunoaştem, însă, ca predecesori ai părinţilor capadocieni pe Sfinţii Ignatie de Antiohia, Irineu de Lugdunum şi Atanasie al Alexandriei. Continuator şi creator al unei sinteze filozofice mai depline poate fi socotit Sfântul Maxim Mărturisitorul, a cărui operă a fost pregătită de Leontie de Bizanţ şi Teodor Raithul, în timp ce Sfinţii Ioan Damaschin şi Fotie cel Mare o duc la o sistematizare desăvârşită. În sfârşit, totul va conduce la ultima mare înflorire a teologiei greceşti, în secolul al XIV-lea, datorată Sfinţilor Grigorie Palama, Nil Ascetul şi Nicolae Cabasila.

3. Limbajul ca "trup" al adevărului

Sinoadele ecumenice au adoptat învăţătura Părinţilor greci şi au consacrat-o ca definiţie-delimitare a adevărului Bisericii. Iar conştiinţa credincioşilor a recunoscut în persoanele lor o lucrare asemănătoare cu cea a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu. Aşa cum aceea a oferit trupul său pentru întruparea istorică a Fiului şi Cuvântului lui Dumnezeu, tot aşa Părinţii Bisericii au oferit extraordinarele lor daruri intelectuale, cu sfinţenia şi puritatea criteriilor, pentru ca adevărul revelaţiei lui Dumnezeu să dobândească un "trup istoric", cel al limbajului uman.

Aici va fi însă necesară încă o digresiune. De ce oare Părinţii Bisericii au preluat limbajul filozofiei greceşti? Nu îngreuiau astfel exprimarea şi formularea adevărului Evangheliilor, nu-l făceau inaccesibil oamenilor simpli?

Aceste întrebări se nasc astăzi, când filozofia şi limbajul filozofiei constitutie obiectul preocupării a puţini oameni, cu studii speciale şi cu interese academice, cum obişnuim să spunem. Acest lucru nu se întâmpla însă şi în timpul Părinţilor. S-ar putea susţine că în lumea greacă, din antichitatea clasică şi până în perioada bizantină, problemele de filozofie interesau păturí largi ale poporului şi provocau dezbateri între reprezentanţii tuturor nivelurilor culturale şi claselor sociale. Întreaga civilizaţie a grecilor în perioada precreştină, dar şi în cea creştină, se fundamenta pe prioritatea absolută şi pe căutarea **adevărului**. Astăzi trăim într-o civilizaţie care dă prioritate **utilului** şi nu **adevărului,** de aceea interesul tuturor păturilor sociale este câştigat de politică şi nu de filozofie. Aşa se face că ne este greu să înţelegem cum era posibil în epoca Părinţilor ca oamenii simpli să discute în stradă, în magazine despre **deofiinţimea** şi **treimea** ipostasurilor lui Dumnezeu sau despre diferenţe dintre **Fiinţă** şi **Ipostas**. Aceaşi mirare ar fi fost şi pentru un bizantin să audă discutând astăzi un muncitor marxist "ortodox" cu un coleg al său troţkist sau maoist despre noţiuni ca "supravaloare" sau "acumulare de capital".

Vom încerca acum să expunem învăţătura tradiţiei creştine (învăţătura Părinţilor şi hotărârile Sinoadelor) despre Dumnezeu Cel în Treime într-un limbaj cât se poate de simplu şi accesibil omului de astăzi.

4. Fiinţă şi ipostas

Dumnezeul experienţei bisericeşti este **Unul** şi **Treimic**. Pentru înţelegerea adevărului Dumnezeului Cel **Unul**, Biserica foloseşte noţiunea filozofică de "o singură fiinţă". Iar pentru a defini treimea lui Dumnezeu, foloseşte noţiunea de trei **Ipostasuri sau Persoane.** Astfel, pentru Biserică,

Dumnezeu este **deofiinţă** - *ομοουσιος* şi **întreit în persoane** - *τρισυποστατος* (în trei Ipostasuri sau Persoane).

Folosim abuziv noţiunea de **fiinţă**, deoarece acest cuvânt indică faptul **participării** la **a fi** - cuvântul "fiinţă" provine de la femininul participiului verbului **a fi.** În cazul lui Dumnezeu însă, nu putem să vorbim de **participare** la **a fi**, la existenţă, ci de **a Fi** prin excelenţă, de plinătatea oricărei posibilităţi de existenţă şi viaţă. De aceea şi formula apofatică **fiinţă mai presus de fiinţă** (*υπερουσιος ουσια*), pe care o folosesc des Sfinţii Părinţi, este mai aproape de exprimarea adevărului despre Dumnezeul Bisericii.

Totuşi, distincţia între **Fiinţă** şi **Ipostasurile Fiinţei** ajută Biserica să definească şi să descrie experienţa revelaţiei lui Dumnezeu. Înţelegem oarecum mai bine ce vrea să însemne această distincţie dacă ne gândim că şi omul, creat "după chipul" lui Dumnezeu, este de asemenea **o fiinţă** (deofiinţă - *ομοουσιος*) şi o **mulţime de ipostasuri** sau persoane (*μυριυποστατος*).

Deducem deofiinţimea din ansamblul trăsăturilor specifice care definesc pe toţi oamenii: fiecare om are vorbire, gândire, voinţă, judecată, imaginaţie, memorie etc. Toţi oamenii participă prin aceste moduri, care sunt comune tuturor, la existenţă, la **a fi** - avem o **fiinţă** comună. Dar fiecare realizare în parte (ipostas) a acestei fiinţe, adică fie care om în parte, întrupează toate trăsăturile caracteristice comune ale fiinţei într-un mod unic, diferit şi irepetabil: vorbeşte, gândeşte, judecă îşi imaginează într-un mod absolut altul (diferit de oricare alt om) - fiecare existenţă umană posedă o **alteritate** absolută.

Vorbim deci de o fiinţă care însă, atât în cazul lui Dumnezeu cât şi în cel al omului, nu există separat de persoanele concrete care o fac existentă. Persoanele ipostasiază fiinţa, îi dau ipostas, adică existenţă reală şi concretă. Fiinţa există numai în persoane, persoanele sunt modul de existenţă al fiinţei.

Acest lucru nu înseamnă, iarăşi, că fiinţa este o noţiune abstractă (noţiunea de Dumnezeire sau de omenitate) care se formează numai în mintea omului ca o sinteză a însuşirilor şi trăsăturilor caracteristice comune. Spuneam că fiinţa nu există decât întrupată în persoane concrete, dar - în special în cazul omului - persoane concrete, noi toţi experimentăm la modul foarte real diferenţierea aceasta dintre ipostasul nostru personal şi fiinţa sau natura (*φυσις*) noastră (cei doi termeni: *ουσια* şi *φυσις* - fiinţă şi natură - sunt folosiţi de obicei cu acelaşi sens). Simţim adeseori că există în noi două dorinţe, două voinţe, două nevoi care cer împlinirea lor. O dorinţă, o voinţă, o nevoie exprimă alegerea noastră, preferinţa noastră personală liberă, în timp ce cealaltă este o pornire naturală (tendinţă sau înclinaţie) care se opune celei dintâi, apare ca o exigenţă impersonală - instinctivă, cum spuneam - care nu mai lasă loc pentru gândire, apreciere sau hotărâre liberă. Această scindare este semnalată de Sfântul Apostol Pavel atunci când scrie romanilor: "Dar văd în mădularele mele o altă lege, luptându-se împotriva legii minţii mele... Căci nu săvârşesc ceea ce voiesc, ci fac ceea ce urăsc... Căci a voi se află în mine" (Romani 7, 15,23).

În următoarele pagini ale acestei cărţi vom vorbi mai pe larg despre această "răzvrătire" a naturii umane împotriva libertăţii persoanei - această pornire a naturii umane de a exista, de a subzista şi de a se perpetua prin sine, numai ca natură, nu şi ca alteritate şi libertate personală. Vom vedea că această scindare dintre natură şi persoană consituie eşecul (*αμαρτια* - păcatul) existenţei umane, având drept consecinţă ultimă moartea. Deocamdată ne interesează adevărul naturii sau fiinţei, pe care îl studiem în cazul omului ca experienţă existenţială a opoziţiei faţă de libertatea persoanei. În cazul lui Dumnezeu însă, nu avem nici un element pentru a studia Fiinţa Lui; credem numai că aici nu există opoziţie între Natură şi Persoană, din moment ce nu există eşecul şi moartea. Îndrăznim să spunem (întotdeauna

relativ, cu posibilităţile limitate ale limbajului omenesc) că plinătatea existenţială a Fiinţei dumnezeieşti este în deplină armonie cu libertatea Persoanelor dumnezeieşti, de aceea este comună şi voinţa dumnezeiască, şi lucrarea, şi unitatea de viaţă indestructibilă a Sfintei Treimi. Unitate şi a naturii şi a libertăţii - a libertăţii care unifică natura în viaţă de dragoste - dragostea constituie existenţa (**a fi**) Dumnezeirii. Dar ce este exact Fiinţa Dumnezeirii, pe care o ipostaziază cele trei Persoane, nu este posibil să cunoaştem. Depăşeşte nu numai posibilităţile limbajului nostru, ci şi capacitatea noastră de percepere şi limitele experienţei noastre. De aceea vorbim despre taina cea mai presus de înţelegere a Dumnezeirii şi despre adevărul de nepătruns al Fiinţei dumnezeieşti.

5. Persoana

Nu ştim ce este Dumnezeu în Fiinţa Sa; cunoaştem însă **modul Său de existenţă**. Dumnezeu este o existenţă **personală**, trei existenţe personale concrete. Biserica a făcut experienţa alterităţii lor personale. Aici trebuie să ne oprim puţin. Ce este exact o existenţă **personală**? Ce înseamnă **persoană**? Definirea pare dificilă, poate chiar imposibilă, în cele din urmă. Chiar şi în cazul omului, în care individualitatea corporală îi face concretă şi accesibilă "personalitatea", elementele **personale** ale existenţei umane, pare aproape imposibil să arătăm cu obiectivitate ce este ceea ce **constituie** personalitatea - ceea ce dă caracter **personal** existenţei.

Desigur, există un răspuns care se dă de obicei la aceste întrebări: toţi înţelegem că ceea ce diferenţiază existenţa personală de orice altă formă de existenţă este **conştiinţa de sine** şi **alteritatea**. Conştiinţă de sine numim cunoaşterea faptului că existăm, certitudinea faptului că exist şi că eu

sunt cel care există, o ființă cu identitate, identitate care mă diferențiază de altă ființă. Această diferențiere este o **alteritate** absolută, caracterul unic, cu totul diferit și irepetabil care definește existența mea.

Totuși, conștiința propriei existențe, eul, identitatea, conștiința alterității absolute nu sunt pur și simplu produse ale gândirii, rezultatul vreunei funcții a creierului pe care o numim de obicei inteligență. Conștiința de sine este ceva mult mai mult decât o certitudine intelectuală; are "straturi" pe care astăzi le cercetează o întreagă știință, psihologia adâncurilor, care le numește subconștient, inconștient, eu, supraeu. Psihologia adâncurilor încearcă în nenumărate feluri să determine acest insesizabil și nedefinibil care **este** în cele din urmă omul, dincolo de funcțiile sale fizice (trupești), reacțiile biochimice și excitațiile celulare sau oricare alte explicații obiective.

Prin intermediul analizelor viselor, asociațiilor de idei, automatismelor comportamentului, recurgerea la experimentele vârstei copilăriei, la relațiile primare cu mediul familial, psihologia adâncurilor încearcă să distingă modul de formare și de maturizare a eului - și acest mod (atât al formării, cât și al maturizării eului) nu este altul decât cel al relației, al raportului. Ceea ce-l **constituie** pe om este tocmai posibilitatea de a se afla **față în față** cu cineva sau ceva, să aibă fața spre cineva sau ceva (*οψιν–προς*), să fie **prosopon-persoană** (prepoziția *προς*, împreună cu genitivul *ωπος* al substantivului *ωψ*, care înseamnă privire, vedere, formează cuvântul compus pros-opon). Să poată spune **eu** adresându-se unui **tu**, să dialogheze, să comunice. Persoana nu este o monadă aritmetică, elementul unei sume, o entitate în sine. Ea este numai ca și conștiință a alterității sale, prin urmare numai **față de** o altă existență, numai în relație.

De aceea, numai relația directă, întâlnirea sau dialogul pot să ne facă cunoscută o persoană. Nici o informație obiectivă nu este posibil să epuizeze unicitatea persoanei,

să ne facă cunoscută persoana. Oricât de multe şi amănunţite descrieri am oferi, oricât de mult am insista asupra nuanţelor, trăsăturilor şi însuşirilor caracteristice (trăsături fizionomice, însuşiri ale sufletului, caracter etc.), determinările noastre vor corespunde în mod necesar mai multor persoane, deoarece este imposibil ca prin formulările obiective ale limbajului nostru de fiecare zi să semnalăm caracterul unic şi distinct al unei persoane. De aceea, trebuie să studiem în mod special funcţia **numelui** - singurul în măsură, dincolo de concepte şi determinări, să consemneze unicitatea, să exprime şi să arate o persoană.

6. Experienţa relaţiei

Dacă prin intermediul tuturor acestor descrieri şi analize este schiţată, descrisă într-un fel experienţa accesului la adevărul persoanei, atunci putem spune că exact această experienţă o face Biserica în întâlnirea şi relaţia ei cu Ipostasurile Dumnezeirii. Am văzut că, pentru început, caracterul personal al Dumnezeirii este adeverit de experienţa părinţilor lui Israel. Aceştia Îl întâlnesc "faţă către faţă", vorbesc cu El "unul către celălalt". Dumnezeul lui Israel este Dumnezeul Cel adevărat, adică Cel cu adevărat existent, Dumnezeu Cel viu, pentru că este Dumnezeul **relaţiei,** al imediatului (vecinătăţii) personal. Tot ceea ce este dincolo de posibilitatea relaţiei este şi inexistent, chiar dacă este certificat de raţiunea umană. Pe muntele Horeb, Moise Îi cere lui Dumnezeu să descopere El Însuşi poporului identitatea Sa personală, descoperindu-Şi Numele Său (Ieşire 3, 13,14). "Eu Sunt Cel ce Sunt" - răspunde Dumnezeu, şi Moise spune poporului că îl trimite **Iahve** (adică "Cel ce Sunt") şi cheamă pe israeliţi să se închine "Celui ce Este". Numele dumnezeiesc nu este un substantiv care L-ar fi

aşezat pe Dumnezeu între celelalte fiinţe, şi nici un adjectiv care I-ar fi indicat vreo trăsătură caracteristică. Este un verb, este ecoul, pe buzele oamenilor, al Cuvântului cu care Dumnezeu Se autodefineşte ca existent, ca singurul prin excelenţă existent.

Dumnezeu Se autodefineşte ca existent în cadrul unei **relaţii** cu poporul Său - descoperirea Numelui Său ca "Cel ce este" este o relaţie-testament cu poporul lui Israel. Pentru israeliţi, Dumnezeu nu este obligat de Fiinţa Lui să fie existent; existenţa Lui nu este o necesitate logică. Este existent deoarece este credincios relaţiei-testament pe care o are cu poporul Său; existenţa Sa este adeverită de relaţia-fidelitate, adică de imediatul personal al revelaţiei Sale şi de intervenţiile Sale în istoria lui Israel.

7. Revelaţia vieţii

În Noul Testament, această descoperire se întregeşte: Dumnezeu este cu adevărat existent, deoarece este **Tatăl,** este Dumnezeu personal - personal nu numai faţă de om, ci chiar în Fiinţa Sa, faţă de Fiul Său şi de Duhul Său. Tot ceea ce Îl priveşte pe Dumnezeu izvorăşte din această relaţie de paternitate, de filiaţie şi purcedere, din adevărul **Persoanelor** care presupun această relaţie - şi nu din consecinţele logice ale noţiunii de Dumnezeu, nu din însuşirile necesare şi obligatorii ale fiinţei Dumnezeu.

Iisus, arătându-Se pe Sine ca Fiu al lui Dumnezeu, ne descoperă că **Tatăl** este numele care exprimă în modul cel mai profund ipostasul lui Dumnezeu, ceea ce **este** cu adevărat Dumnezeu: El este prin excelenţă Născătorul şi Dătătorul de viaţă, posibilitatea iniţială a unei relaţii care **ipostasiază** pe **a Fi.** În Sfintele Evanghelii, Hristos ne descoperă că paternitatea lui Dumnezeu are, întâi de toate, un caracter

unic: corespunde Fiului Celui **Unul Născut** (*μονογενης*), care este "Cel iubit" (Matei 3, 17), Cel întru care a binevoit Tatăl (Luca 3, 22), Cel pe care L-a iubit mai înainte de facerea lumii (Ioan 17, 24). Iubirea este adeverirea prin excelenţă a libertăţii, descoperirea prin excelenţă a existenţei **personale**, a existenţei care este liberă de orice predeterminare a fiinţei sau naturii.

Dumnezeu-Tatăl "naşte" pe Dumnezeu-Fiul, Cel Unul Născut, ceea ce înseamnă că Persoana Tatălui ipostasiază Fiinţa Sa (Dumnezeirea) în relaţia iubitoare cu Fiul. Unitatea Fiinţei dumnezeieşti (Dumnezeu Unul) nu constituie o necesitate logică, ci o unitate a libertăţii şi a iubirii. Este unitate a voinţelor (Ioan 5, 30) şi a lucrărilor (Ioan 5, 17,20) Tatălui şi Fiului, coexistenţa Lor reciprocă (Ioan 10, 38; 14, 10; 17, 21) relaţia strânsă reciprocă de cunoaştere şi de iubire (Ioan 12, 28; 13, 31; 17, 4).

Totuşi, caracterul unic al paternităţii lui Dumnezeu nu se epuizează în relaţia cu Fiul; această relaţie nu este o polarizare a vieţii în două părţi ce se întrepătrund reciproc. Unitatea Tatălui cu Fiul este în întregime dătătoare de viaţă, este "viaţa cea adevărată" şi plinătatea vieţii, deoarece Tatăl este Cel care, de asemenea, Îl purcede pe Duhul Sfânt. Printr-o schemă ipotetică a logicii noastre umane, am putea spune că: fără naşterea Fiului, Dumnezeu ar fi fost o Monadă transcendentă, iar fără purcederea Duhului Sfânt ar fi o persoană "ascunsă" într-o relaţie strict particulară, relaţie fără nici o legătură cu tot ceea ce nu este Dumnezeu, relaţie care defineşte numai cauza vieţii, fără să constituie **modul** de viaţă.

Spunem acest lucru nu pentru a impune adevărului despre Dumnezeu o formă a logicii noastre, ci pentru a exprima experienţa istorică a revelaţiei: Duhul Sfânt lucrează în Istorie arătarea Cuvântului lui Dumnezeu şi întruparea Persoanei Cuvântului şi întemeierea Trupului Cuvântului (care este Biserica). Şi toate acestea, totdeauna, ca evenimente

ce dau viaţă creatului şi se raportează în cele din urmă la Persoana Tatălui, al cărui chip şi descoperire este Fiul şi Cuvântul. În descoperirea Sa prin Cuvântul în Creaţie şi în Istorie şi în textele Sfintei Scripturi, Dumnezeu este adeverit ca Tată al oricărei existenţe personale care va accepta **adopţia**: adică va accepta să realizeze cu Dumnezeu aceeaşi relaţie de viaţă pe care o are Fiul cu Tatăl. Dar relaţia de filiaţie este lucrare a Duhului; purcederea Sa de la Tatăl face ca filiaţia să fie relaţia dătătoare de viaţă pentru orice existenţă. Este "Duhul înfierii, prin care strigăm: Avva! Părinte!" Acest Duh mărturiseşte împreună cu duhul nostru că suntem fii ai lui Dumnezeu..., împreună moştenitori cu Hristos (Rom. 8, 15,17).

8. Principiul dătător de viaţă

Trecând de la nivelul lucrării la nivelul existenţei, Biserica înţelege textele Sfintei Scripturi ca mărturie şi ca descoperire a **modului** în care nu numai că lucrează, ci şi **este** (există) Dumnezeu. Am spus mai înainte că cei dintâi Părinţi capadocieni realizează, prin teologia lor, o demarcaţie radicală în întreaga istorie a filozofiei. Dar această nouă **sinteză** filozofică greacă pe care o reuşesc Sfinţii Părinţi este înainte de orice un comentariu al textelor biblice, în deplină fidelitate şi faţă de duhul, şi faţă de litera lor.

În ce constă demarcaţia radicală de care vorbim? Într-o singură propoziţie, am spune: în identificarea **ipostasului** cu **persoana.** Pentru Părinţi, persoana este ipostasul lui **a Fi**, existenţa personală face realitate pe **a Fi**. Pentru prima dată în istoria umană, **a Fi**, existenţa, în general, nu este considerată nici ceva dat, nici supusă unei raţiuni (logos) sau **mod** de realizare (ipostas) predeterminate - existentul nu este predeterminat în ipostasul său de **fiinţa** sa dată.

Un simplu exemplu ne va arăta cum funcţiona vechea gândire greacă referitor la tema aceasta şi cum a continuat să funcţioneze filozofia în Occident, în cele mai multe cazuri.

Când vreau să construiesc o ghilotină de tăiat hârtie în tipografie, trebuie mai întâi să concep cu mintea mea **conceptul** de ghilotină pentru hârtie, ansamblul însuşirilor şi caracteristicilor ei, adică **fiinţa** (natura) sa dată. Precede natura "ghilotina de hârtie" şi urmează construirea maşinii concrete - construirea **ipostasiază** (dă ipostas, face existenţă concretă) natura dată a ghilotinei de hârtie.

Dacă extindem exemplul, va trebui să acceptăm că fiecare lucru existent este ipostasul (realizarea) unei naturi (fiinţe) universale. Aceasta precede şi determină **modul** şi **logosul** (raţiunea) specificităţii a tot ceea ce există în parte. Şi Dumnezeu, deci, dacă este cu adevărat existent, este şi acesta ipostas al unei fiinţe date - ipostasul său realizează (ipostasiază) **modul** dat şi **logosul** fiinţei sale.

Cu alte cuvinte: ceea ce există **înainte** de existenţa concretă (posibilitatea existenţei, posibilitatea lui **a Fi**) este o necesitate **logică,** adică **raţiuni** (logoi) date sau **moduri** sau **esenţe** sau **idei** cărora li se supune realizarea (ipostasierea) fiecărei existenţe concrete, chiar şi a lui Dumnezeu Însuşi. Platon a vorbit foarte concret despre o "lume a ideilor-esenţe" care conţine "modelele" logice ale fiecărei existenţe şi preexistă chiar şi lui Dumnezeu.

Biserica, prin învăţătura Sfinţilor Părinţi, respinge categoric această teorie. Nu este **fiinţa** (*ουσια*) cea care precede şi determină existenţa ci **persoana** este aceea care constituie posibilitatea iniţială a existenţei, posibilitatea iniţială a lui **a Fi.** Persoana precede ca şi conştiinţă de sine cu alteritate absolută, adică bucurându-se de libertate absolută faţă de orice necesitate, de orice determinare care ar putea veni de la raţiune, mod sau esenţă.

Pentru Biserică, posibilitatea iniţială a existenţei, izvor şi cauză a lui **a Fi** este Dumnezeul personal. Dumnezeu nu

este mai întâi o Esenţă (Ουσια) dată, care în continuare **există** ca Persoană. Ci este mai întâi o Persoană care, absolut liber de orice necesitate şi de orice predeterminare, ipostasiază (face ipostas) **Fiinţa** Sa, pe **a Fi** al Său, naşte din veci pe Fiul şi purcede pe Duhul Sfânt. Persoana lui Dumnezeu-Tatăl precede şi determină Fiinţa Sa, nu este determinat de Aceasta. Dumnezeu nu este obligat de Fiinţa Sa să fie Dumnezeu, nu este supus necesităţii existenţei Sale. Dumnezeu există pentru că este **Tată**: Cel care îşi certifică liber voinţa Sa de a exista, născând pe Fiul şi purcezând pe Duhul Sfânt. Există deoarece iubeşte şi iubirea este numai fapt de libertate. Liber şi din dragoste, Tatăl (în afară de timp şi iubind) ipostasiază existenţa Sa, pe **a Fi** al Său în **Treime de Persoane**, constituie **logosul (raţiunea)-modul** Existenţei Sale ca şi comuniune de libertate şi iubire personală.

9. Libertate şi iubire

Consecinţele acestui adevăr sunt capitale. Începutul, cauza, sursa, punctul de plecare al existenţei nu este vreo necesitate logică impersonală, nici preexistenţa inexplicabilă a unei Fiinţe dumnezeieşti şi nici elanul orb al unei Naturi absolute şi nedeterminate. Este libertatea unei Persoane care realizează existenţa pentru că iubeşte. Dincolo de aceasta, însuşirile pe care le atribuim lui Dumnezeu, în măsura posibilităţilor limbajului nostru logic, nu trebuie să fie considerate trăsături caracteristice care sunt impuse existenţei dumnezeieşti de Fiinţa sau Natura Sa, ci consecinţe ale modului de existenţă **personală.**

Astfel, Dumnezeu este necreat nu pentru că Fiinţa Sa trebuie să fie necreată, ci pentru că este "Persoană adevărată", un Eu care are conştiinţă de sine existenţială liberă de orice

predeterminare, prin urmare liberă şi de orice provenienţă, creaţie sau emanare. Este **atemporal**, fără de început şi veşnic, tocmai pentru că Existenţa Sa **personală** constituie începutul şi scopul Său de a Fi - nu tinde să fie ceea ce prescrie natura Sa, aşa încât tendinţa şi elanul existenţei Sale spre scopul real al existenţei Sale să constituie o durată de timp. Este **infinit** şi **nemărginit,** "dincolo de orice loc", deoarece modul Său de existenţă **personală** este comuniunea nespaţială de iubire. Există ca iubire, nu ca individualitate autonomă, de aceea nu se plasează niciodată în antiteză pentru a crea distanţă şi, prin urmare, mărimi măsurabile - existenţa Persoanei lui Dumnezeu este o apropiere fără spaţiu, fără dincolo, fără limită sau mărime.

Sfânta Scriptură ne asigură că "Dumnezeu **este** iubire" (1 Ioan 4, 16). Nu ne spune că Dumnezeu **are** iubire, că iubirea este o calitate, o însuşire a lui Dumnezeu. Ne adevereşte că ceea ce **este** Dumnezeu este iubirea, că Dumnezeu **este** ca iubire, că **modul** în care **este** Dumnezeu este iubirea. Dumnezeu este Treime de Persoane şi această Treime este Monadă de viaţă, deoarece viaţa Ipostasurilor lui Dumnezeu nu este o simplă supravieţuire, un fapt pasiv de menţinere în existenţă, ci o realizare dinamică a iubirii, o unitate indestructibilă de iubire. Fiecare Persoană există nu pentru sine, ci există oferindu-se comuniunii de iubire cu celelalte Persoane. Viaţa Persoanelor este o "compenetrare reciprocă" (*αλληλοπεριχωρησις*) de viaţă, ceea ce înseamnă că viaţa uneia devine viaţă a celeilalte, Existenţa lor izvorăşte din realizarea vieţii ca şi comuniune, din viaţa care se identifică cu dăruirea de sine, cu iubirea.

Dacă Dumnezeu este Existenţa şi viaţa cea adevărată, cauza şi sursa şi punctul de plecare al lui **a Fi**, atunci în nici un caz **a Fi**, existenţa şi viaţa nu pot fi despărţite de dinamica iubirii. Dacă **modul** în care **este** Dumnezeu este iubirea şi din acest **mod** de existenţă izvorăşte orice posibilitate şi expresie de viaţă, atunci pentru a se realiza

viaţa, aceasta trebuie să funcţioneze ca iubire. Dacă nu va funcţiona ca iubire, atunci existenţa nu mai constituie viaţa. Această eventualitate ţine de libertatea persoanei, din moment ce numai persoana şi numai ca produs al libertăţii poate realiza viaţa ca iubire. Dacă libertatea ipostasurilor personale vrea să realizeze existenţa nu ca **mod** de viaţă, nu ca mod al plinătăţii triadice de viaţă, ci ca un mod diferit de cel care constituie viaţa, atunci existenţa însăşi nu mai reuşeşte să-şi atingă finalitatea sa care este viaţa, eşuează în ceea ce priveşte realizarea scopului pentru care există. Atunci apare moartea ca şi consecinţă ultimă a libertăţii răzvrătite.

Adevărul Dumnezeului treimic al Bisericii nu este un adevăr "religios" oarecare, un răspuns mai bun sau mai puţin bun din toate câte există referitoare la Dumnezeu. Adevărul Dumnezeului Treimic este răspunsul Bisericii care priveşte viaţa şi moartea, este luminarea tainei existenţei, descoperirea posibilităţii vieţii celei adevărate, libere de timp şi de stricăciune.

VI

LUMEA

1. Concepţia ştiinţifică despre lume

Pentru omul care refuză sau neagă întrebările metafizice, care nu crede în experienţa descoperirii personale a lui Dumnezeu, lumea, realitatea materială, devine cel mai adesea refugiu sau alibi pentru evitarea întrebărilor despre Dumnezeu. Sunt invocate certitudinile fizicii pentru a dovedi că propunerile metafizicii sunt incerte şi nedemne de crezare. Se recurge la măsurătorile **cantitative** pentru a evita dificultatea provocărilor calitative care adeveresc viaţa.

Desigur, cunoaşterea realităţii fizice pare să fie obiectivă, direct verificabilă, accesibilă oricărei minţi luate în parte. Datele fizicii sunt sensibile, palpabile, pot fi măsurate, pot fi transformate în relaţii matematice şi explicate logic. Experienţa istorică, mai ales în ultimile două secole, a demonstrat că mintea omenească poate să supună realitatea fizică: să descifreze tainele ei, să determine forţele naturii să slujească nevoile şi dorinţele omului. Să ofere vieţii omului comoditatea, bunăstarea, plăcerea.

Aşa s-a ajuns în zilele noastre la mitificarea cunoaşterii eficiente, a "ştiinţei" prin excelenţă. Cine neagă astăzi că, prin mijlocirea ştiinţei, omul cercetează cosmosul infinit şi, în acelaşi timp, cea mai mică particulă a materiei? Prin puterea ştiinţei au fost aproape desfiinţate distanţele pe planeta noastră, s-au împuţinat bolile, a crescut durata medie de viaţă. Aşadar, omul poate foarte uşor, mândrindu-se, să creadă că ceea ce altădată încerca în zadar să realizeze cu

ajutorul rugăciunilor către Dumnezeu, astăzi reuşeşte graţie ştiinţei. Şi dacă nu a ajuns încă să soluţioneze toate problemele sale, este sigur că, în ritmul pe care îl are progresul ştiinţific astăzi, le va rezolva foarte curând. Jurnalişti cu imaginaţie bogată cultivă unor cititori încă şi mai naivi ca ei, în publicaţiile lor de popularizare, această certitudine, transferând pe umerii atotputernicei ştiinţe orice problemă şi orice întrebare fără răspuns a omului. Cu o sumă mare de bani, în America "poţi" să-ţi asiguri de pe acum chiar şi abolirea definitivă a morţii pe care o va reuşi "ştiinţa" peste câtva timp, păstrându-te între timp congelat, gata de a reveni la viaţă! Mitul "ştiinţei", această nouă zeitate impersonală, este astăzi, fără nici o îndoială, opiul responsabil de insensibilitatea metafizică a unor mase mari de oameni.

Pentru a fi, totuşi, mai exacţi, trebuie să mărturisim că supradimensionarea posibilităţilor ştiinţei şi tendinţa de a căuta suportul ateismului în domeniul fizicii au fost simptome care au apărut mai ales în secolul trecut. Astăzi, aceste simptome supravieţuiesc nu atât în laboratoarele ştiinţifice, cât la nivelul imaginaţiei ignoranţilor, care sunt şi exploataţi de diferite cercuri interesate de câştiguri materiale, cultivând pe mai departe mitul atotputerniciei şi al posibilităţilor taumaturgice ale "ştiinţei".

În secolul nostru, tocmai progresul ştiinţelor a venit în sprijinul luminării tainei lumii care ne înconjoară, dând răspunsuri la întrebări care au rămas secole de-a rândul fără de răspuns, dar tot acesta a demonstrat caracterul relativ al cunoaşterii noastre, pozitivitatea foarte fragilă a ştiinţelor "pozitive".

Nu este aici locul să analizăm exhaustiv această constatare. Să ne amintim numai că noile concluzii ştiinţifice, care au venit la lumină în secolul nostru, ne cer să abdicăm de la certitudinea cunoaşterii pe care ne-o asigură simţurile noastre sau construcţiile noastre logice. Această certitudine a fost exprimată în principal prin geometria lui Euclid şi fizica lui

Newton. Ambele s-au dovedit a fi posibilităţi limitate şi insuficiente pentru explicarea realităţii lumii acesteia. Sunt, desigur, foarte utile pentru a explica experienţa limitată pe care o facem prin simţurile noastre. Dar nu sunt valabile nici în domeniul infinitului mare, nici al infinitului mic.

Relativitatea cunoaşterii noastre ştiinţifice raportată la adevărul lumii a demonstrat-o pentru prima dată cu claritate Albert Einstein. Cele două **teorii ale relativităţii** (specială şi generală) au arătat că observarea ştiinţifică nu poate conduce decât la concluzii relative, deoarece aceste concluzii sunt întotdeauna dependente de poziţia şi de mişcarea cercetătorului.

În acelaşi timp, **principiul nedeterminării** al lui Werner Heisenberg a exclus previziunea definitivă (prin urmare, orice eventualitate de determinism) în spaţiul microfizicii şi a legat rezultatul observării ştiinţifice nu numai de factorul "observator", ci şi de evenimentul însuşi de observat, adică de fiecare relaţie dintre observator şi observat. Paralel cu aceasta, analiza fenomenelor radiaţiei termice făcută de Max Planck şi teoria cuantelor a lui Niels Bohr au arătat că comportamentul luminii se identifică cu compoziţia sau structura atomului materiei, adică cu **modul** în care cea mai mică cantitate de energie se oferă spre observaţie observatorului.

Prezentându-se uneori în **modul corpuscular** şi alteori în **modul ondulator**, ca undă, cea mai mică particulă a materiei sau a luminii este un transfer de energie. Acest lucru înseamnă că ipostasul însuşi al materiei este energia, că materia conţine în sine însuşirile constitutive ale luminii, că lumina este materia ideală.

2. Alcătuirea "logică" a materiei

Secole întregi filozofia s-a oprit la întrebarea: Ce este materia? O soluţie facilă era de a se ocoli întrebarea şi a se considera materia având un sens în sine şi existând dintotdeauna, sau să se spună că a fost creată de Dumnezeu, fără să se explice cum a rezultat materialul din nematerial, cum din nestricăcios şi atemporal s-a ajuns la stricăcios şi temporal. În ambele cazuri (atât în cel al existenţei de sine cât şi cel al creaţiei ei de către Dumnezeu), materia a rămas la fel de neexplicată. A fost cu adevărat tragic să urmăreşti disputele dintre materialişti şi idealişti (dispute care au fost plătite uneori cu mult sânge), din moment ce ambele tabere susţineau o poziţie metafizică la fel de arbitrară, dându-i numai nume diferit.

Înainte de a ajunge la explicaţiile fizicii din zilele noastre, singura propunere de explicare a **alcătuirii** materiei din întreaga istorie a filozofiei a fost formulată de către Părinţii greci ai Bisericii. Sfântul Grigorie de Nyssa şi Sfântul Maxim Mărturisitorul au înţeles materia ca pe un fapt energetic, au văzut alcătuirea materiei ca provenind din **contribuţia** şi unitatea de "calităţi logice".

Lumea în întregimea ei şi până în cel mai mic element component al ei este **logos** lucrător (vezi expresia "raţiune plasticizată" a Părintelui D. Stăniloae - n. tr.), cuvânt pus în lucrare, energie creatoare personală a lui Dumnezeu. Conform cu relatarea din Geneză, Dumnezeu a creat toate numai cu cuvântul Său: "A zis şi s-a făcut". Cuvântul lui Dumnezeu nu se trece, ci se ipostaziază în eveniment lucrător, "devenind de îndată natură". Aşa cum cuvântul omenesc al unui poet constituie o nouă realitate, care este poezia, dincolo de acesta, dar în acelaşi timp rezultat şi manifestare ale cuvântului său, la fel şi Cuvântul lui Dumnezeu lucrează dinamic la întemeierea şi formarea creaţiei.

Insistând asupra imaginii, putem spune: poezia poetului este punerea împreună şi unirea cuvintelor. Pentru a exista o poezie nu este suficientă o simplă alăturare de cuvinte, ci compunerea lor, sinteza, construcţia lor, alcătuirea lor. Această aşezare împreună a cuvintelor care constituie poezia este o realitate nouă, având altă "fiinţă" decât "fiinţa" poetului, dar întotdeauna revelatoare, a cuvântului alterităţii sale personale şi neîntrerupt creatoare de noi realităţi de viaţă: o poezie este cuvânt care lucrează şi este pus în lucrare în mod dinamic în timp. Fiecare lectură a sa este şi o nouă creaţie la nivelul trăirii, este o nouă relaţie logică, punct de plecare pentru noi motivaţii creatoare.

Nimic din ceea ce constituie un corp material nu este în fond corporal, spune Sfântul Grigorie de Nyssa; nici forma, nici culoarea, nici greutatea, nici densitatea, nici cantitatea, nici dimensiunile, nici umiditatea sau lipsa de umiditate, nici gradul de căldură sau de răceală interioară. Toate acestea sunt "raţiuni" (*λογοι*) care atunci când sunt aşezate împreună formează o anume unitate, devin materie. În limbajul fizicii de astăzi vom repeta constatarea Sfântului Grigorie de Nyssa folosind numai o terminologie diferită: ne vom referi la anume frecvenţe de unde, la câmpuri electromagnetice, la radiaţie termică, la raporturi de sarcini, adică la măsurători de energie, la raţiuni care determină un eveniment pus în lucrare, actualizat, care este materie. Modul de a spune astăzi ce **este** materia este cel al limbajului matematic, adică punerea însuşirilor materiei în relaţii **logice** şi a determinaţiilor calitative în raporturi (**ana-logii**) de mărimi. Cercetând alcătuirea materiei, fizica contemporană nu va descrie o anume entitate, ci va semnala stări energetice care sunt puse în evidenţă de demersul experimental. Diferitele variante ale materiei se rezumă la diferenţierea categoriilor de atomi ai materiei, iar atomii variază în funcţie de încărcătura lor energetică, pozitivă sau negativă; ele sunt adică manifestări ale unuia şi aceluiaşi fapt: energia.

Fie că vorbim în limbajul Părinţilor greci ai Bisericii fie în cel al fizicii contemporane, realitatea materiei este un eveniment energetic accesibil omului ca posibilitate a raţiunii (logos-ului). **Logosul** uman întâlneşte în natură un alt **logos**. Astfel, cunoaşterea naturii este una ana-logică sau, mai bine spus, dia-logică, dialogală. Iar logosul este o caracteristică a **persoanei**, manifestarea capacităţii iniţiale a ceea ce există, înainte de orice altă eventualitate de realizare ipostatică. Este originarul şi indescriptibilul, conştiinţa de sine personală, alteritatea şi libertatea în a se revela pe sine şi în manifestarea sa creatoare.

În limitele acestei lumi omul personal întâlneşte pe Dumnezeul personal. Îl întâlneşte nu faţă către faţă, ci ascuns, aşa cum întâlneşte pe poet în cuvântul poeziei sale şi pe pictor în cuvântul culorilor sale. Este Dumnezeu "Cel ce a spus să lumineze lumina dintru întuneric", căruia pentru a deveni cunoscut în alteritatea Sa personală nu îi sunt suficiente nici chiar tulburătoarele concluzii ale fizicii contemporane? Numai "în inimile noastre" poate să strălucească " cunoştinţa slavei lui Dumnezeu, "şi aceasta numai" în persoana lui Iisus Hristos (2 Corinteni 4, 6). Numele este singura posibilitate de revelare a persoanei şi numele lui Dumnezeu ne-a fost dăruit în persoana istorică a lui Iisus Hristos - "care este mai presus de orice nume" - slavă şi arătare a lui Dumnezeu Tatăl (Filipeni 2, 9).

"Dumnezeu, care a zis să strălucească lumina dintru întuneric, Care a strălucit în inimile noastre spre luminarea cunoştinţei şi slavei lui Dumnezeu în persoana lui Iisus Hristos" (2 Corinteni 4, 6). Dumnezeu ni-L descoperă pe Dumnezeu, Se descoperă pe Sine prin luminarea unei cunoştinţe care nu este sens-noţiune, ci nume-persoană, este Iisus Hristos, slava şi arătarea lui Dumnezeu. Luminarea acestei cunoştinţe se face în "inimile" noastre, în adâncurile identităţii noastre personale, acolo unde fiecare dintre noi nu este nici rod al educaţiei, nici caracter, nici ereditate,

nici psihologie, nici mască socială, ci numai identitate a **numelui** său. Acolo numele lui Iisus proclamă ipostasul personal al lui Dumnezeu, şi această proclamare - revelare este prin excelenţă un fapt de relaţie, adopţiune, chemare de la "nefiinţă la fiinţă". Dumnezeu, Cel ce Se descoperă în inimile noastre, este Acela care a spus să strălucească lumina dintru întuneric, care a adus de la ne-fiinţă la fiinţă materia originară ideală. Porunca Sa creatoare devine materie, energie creată, purtătoare a cuvântului Său - a Cuvântului care străluceşte şi în inimile noastre lumina cunoaşterii Persoanei Sale. Acea primă poruncă creatoare: "Să fie lumină!" conţine în sine orice posibilitate pentru realizarea în creat a existenţei, pentru realizarea existenţei create, posibilitate a existenţei lumii şi a existenţei fiecăruia dintre noi, a vasului nostru de lut. Dar această poruncă dumnezeiască, ce include în sine sensul lumii şi al începutului său temporal, chiar dacă ar fi la distanţă de miliarde de ani de noi, o întâlnim în străfundurile identităţii noastre personale, pentru că acolo Se descoperă purtătorul personal al acestei porunci, Dumnezeu Cuvântul, Iisus.

Pentru Biserică adevărul despre lume este neseparat de cunoaşterea lui Dumnezeu, iar cunoaşterea lui Dumnezeu este neseparată de persoana lui Hristos, iar persoana lui Hristos neseparată de porunca Cuvântului de la începutul timpului şi din adâncurile inimilor noastre, neseparată de luminarea cunoştinţei care aduce la viaţă, la adopţiunea noastră de către Dumnezeu.

3. Energiile naturale

Vorbind în paginile anterioare despre Dumnezeu Cel în Treime şi despre felul în care putem vorbi despre existenţa Lui, am făcut distincţie între realitatea pe care o indică

cuvântul **fiinţă** (*ουσια*) sau **natură** (*φυσις*), şi realitatea pe care o indică cuvântul **persoană** (*προσωπον*) sau **ipostas** (*υποστασις*). Vorbind despre lume, am folosit termenul **energie** (*ενεργεια*) ca să indicăm o a treia realitate care se diferenţiază atât de fiinţă cât şi de ipostas şi care este de asemenea componentă a tot ceea ce există, la fel ca şi celelalte două şi, în acelaşi timp, este conexiunea lor.

Într-adevăr, Teologia Bisericii explică realitatea existenţei, manifestarea şi revelarea lui **a Fi,** pornind de la aceste două distincţii fundamentale: distinge fiinţa sau natura de persoană sau ipostas, după cum, de asemenea, distinge energiile atât de natură cât şi de ipostas. În aceste trei categorii fundamentale: natură - ipostas - energii, teologia rezumă **modul de existenţă** al lui Dumnezeu, al lumii şi al omului.

Dar ce desemnăm noi, mai exact, prin cuvântul **energii**? Desemnăm acele posibilităţi ale naturii sau ale fiinţei de a face cunoscut ipostasul sau existenţa sa, de a o face cognoscibilă şi participabilă. Această definiţie va deveni mai clară dacă folosim iarăşi un exemplu din experienţa noastră imediată, dacă vorbim, de exemplu, despre energiile naturii umane sau ale fiinţei noastre.

Fiecare om are inteligenţă, cuvânt, voinţă, dorinţă, imaginaţie. Fiecare om construieşte, iubeşte, creează. Toate aceste capacităţi, şi multe altele asemenea lor, sunt comune tuturor oamenilor, de aceea şi spunem că ele aparţin **naturii** sau fiinţei umane, sunt posibilităţi **naturale** sau **energii** care diferenţiază pe om de orice altă existenţă.

Aceste energii naturale însă, deşi sunt comune tuturor oamenilor, se arată şi se realizează de fiecare om în parte într-un mod unic, neasemănător şi nerepetabil. Toţi oamenii au inteligenţă, voinţă, dorinţă, imaginaţie, dar fiecare om în parte înţelege, voieşte, doreşte, îşi imaginează într-un fel cu totul diferit de ceilalţi. De aceea spunem că energiile naturale nu numai că îl diferenţiază pe om de oricare altă fiinţă, dar ele se manifestă într-un mod care îl diferenţiază pe

fiecare om de toţi ceilalţi semeni ai săi. Energiile naturale constituie modul prin care se revelează şi se arată **alteritatea** fiecărui ipostas uman, adică a fiecărei persoane umane.

Nu există alt mod de a cunoaşte alteritatea personală a omului în afară de manifestarea energiilor sale naturale. Energiile naturale ne permit să cunoaştem alteritatea persoanei **participând** la modul sau la **cum** se manifestă acestea. Modul sau **cum** se diferenţiază cuvântul lui Kavafis de cuvântul lui Seferis (poeţi greci - n.tr.) sau dragostea tatălui de afecţiunea mamei este un ceva care nu poate fi determinat obiectiv, ci numai prin expresii relative şi prin imagini care recurg la analogie. Pentru a **cunoaşte** această diferenţă, trebuie să **participăm**, să avem experienţa **participării** la cuvântul sau la dragostea celeilalte persoane. Spuneam undeva în paginile precedente că pentru a cunoaşte o persoană trebuie să avem o **relaţie** cu ea. Acum completăm acest lucru spunând că relaţia nu înseamnă o simplă întâlnire, vedere sau observaţie nemijlocită, ci participare-împărtăşire de energiile care descoperă alteritatea persoanei: expresia feţei, vorbirea, manifestarea de dragoste etc.

Sfântul Maxim Mărturisitorul face o observaţie foarte importantă referitoare la această temă. El constată că există două feluri de energii: energii **omogene** (*ομογενεις*), şi **eterogene** (*ετερογενεις*), după cum le numeşte el raportându-le la natura celui ce le activează. Există, aşadar, energii care se manifestă de o manieră omogenă (adică de acelaşi gen, acelaşi caracter, aceeaşi calitate) cu natura subiectului care le activează. Şi există energii care se manifestă prin intermediul unor naturi diferite de natura subiectului care le activează. Vocea umană, de exemplu, expresia articulată, este o energie a cuvântului "omogenă" naturii omului. Poate însă exista şi o manifestare a energiei cuvântului, a vorbirii, prin intermediul unor naturi "eterogene" faţă de natura omului - este vorba de posibilitatea de a se transforma în cuvânt alte naturi precum scrierea, culoarea, muzica, piatra...

Astfel, putem să înţelegem cum este posibil să cunoaştem o persoană şi direct şi indirect. O cunoaştem direct sau nemijlocit atunci când o întâlnim, când auzim vorbirea ei, când vedem expresia feţei, privirea, zâmbetul, când o iubim şi ne iubeşte. Dar putem cunoaşte o persoană şi indirect sau mijlocit, atunci când citim ceea ce a scris, când ascultăm muzica pe care a compus-o sau vedem tablourile pe care le-a pictat.

În amândouă cazurile, cunoaşterea este incomparabil mai completă decât în cazul oricărei informaţii "obiective" pe care am avea-o despre o persoană. Putem aduna toate informaţiile care există despre viaţa lui Van Gogh, de exemplu, citind toate cărţile care s-au scris despre el. Nu vom ajunge să cunoaştem **persoana** lui Van Gogh, caracterul unic, neasemănat şi irepetabil al existenţei sale, decât atunci când ajugem să vedem picturile sale. Acolo întâlnim un **cuvânt** care este numai al lui şi care îl deosebeşte de oricare alt pictor. Când ajungem să vedem suficiente picturi ale lui Van Gogh şi apoi mai întâlnim încă una, atunci vom spune imediat: acesta **este** Van Gogh. Distingem imediat **alteritatea** cuvântului său personal, unicitatea expresiei sale creatoare.

Dar chiar şi această cunoştinţă pe care o facem cu persoana lui Van Gogh prin intermediul cercetării lucrărilor sale, deşi este incomparabil mai completă decât cea pe care o realizăm prin mijlocirea informaţiilor biografice despre persoana sa, este o cunoaştere indirectă. Cunoaşterea ar fi directă dacă l-am întâlni pe Van Gogh, dacă am vorbi cu el şi dacă am trăi alături de el, şi mai ales dacă l-am iubi şi ne-ar iubi. În acest punct aş dori să insist asupra posibilităţii care există de a cunoaşte o persoană în manifestarea logosului său (a alterităţii sale existenţiale) prin intermediul unor naturi eterogene, prin raportare la natura propriei sale persoane. Van Gogh după natura sa este om, în timp ce un tablou al său este, după natura lui, pânză şi culoare. Prin aşezarea culorilor pe pânză, acestea devin însă **cuvânt**

(logos) care revelează "taina" persoanei, unicitatea şi neasemănarea existenţei lui Van Gogh. **Energia** creatoare a lui Van Gogh, creaţia lui plastică, face posibilă participarea noastră la cunoaşterea persoanei sale.

Mai facem încă o remarcă, plecând de la acelaşi exemplu: toţi cei care recunoaştem unicitatea **logosului** lui Van Gogh privind unul din tablourile sale **participăm** la acest logos fiecare într-un mod **personal**, adică unic, neasemănat şi irepetabil, fără ca această participare **personală** a fiecăruia dintre noi să "fărâmiţeze" logosul revelator al alterităţii lui Van Gogh în tot atâtea părţi câţi sunt cei care participă la acest logos prin intermediul picturii.

Exprimat într-o manieră personală, cuvântul (logosul) rămâne unitar şi indivizibil, în timp ce "se împărtăşeşte tuturor, fiecăruia în parte". Tabloul (la fel poezia, statuia, muzica, vocea umană) reprezintă energia **logosului** unui om, adică posibilitatea de a participa la cunoaşterea alterităţii sale personale - participarea tuturor celor care văd acelaşi tablou la alteritatea aceleiaşi persoane

4. Contemplarea naturii

Poate că acum putem înţelege mai bine ce vrea să spună exact Biserica atunci când defineşte lumea ca rezultat al Energiilor lui Dumnezeu, ca manifestare a cuvântului creator al lui Dumnezeu (al Persoanei lui Dumnezeu Cuvântul) prin esenţe (*ουσιες*) "eterogene" faţă de Fiinţa lui Dumnezeu. Realitatea materială a lumii şi infinitul felurilor sau substanţelor care dau formă acestei realităţi sunt rezultatul energiei creatoare, libere şi personale a lui Dumnezeu. Lumea este în **esenţa** ei (după natura ei) diferită de Dumnezeu, dar în acelaşi timp este **logos** revelator al alterităţii personale a lui Dumnezeu.

Părinţii Bisericii numesc **contemplare naturală** (*φυσικη θεωρια*) cercetarea logosului lui Dumnezeu în natură, descoperirea alterităţii personale a lui Dumnezeu în fiecare detaliu al frumuseţii şi al înţelepciunii lumii. Materia lumii este ea însăşi un eveniment pus în lucrare în mod dinamic, o energie "eterogenă" faţă de Natura lui Dumnezeu, o energie creată a lui Dumnezeu Cel necreat. Astfel, facem distincţie între energia creată a lui Dumnezeu care este componentă a lumii şi Energiile necreate ale lui Dumnezeu, care sunt "eterogene" faţă de creaturi şi "omogene" faţă de Dumnezeu - Energiile pe care, cu un nume comun, le numim **Har,** adică dar de viaţă oferit de Dumnezeu omului.

Cunoaştem indirect Persoana lui Dumnezeu cercetând realitatea acestei lumi, alteritatea logosului energiilor dumnezeieşti create care constituie şi alcătuiesc universul material. Iar direct cunoaştem Persoana lui Dumnezeu prin Energiile Sale necreate, prin care Dumnezeu este "în întregime împărtăşibil" şi " se oferă tuturor, fiecăruia în parte", rămânând necompus şi neîmpărţit. Astfel, Dumnezeu oferă celui ce participă la "întâlnirea" cu El ceea ce Acesta are "după natură", fără numai "identitatea Sa după fiinţă", şi-l face pe om, după cuvântul Sfintei Scripturi, "părtaş dumnezeieştii firi" (2 Petru 1, 4).

5. "Mijlocitor" - "microcosmos"

Pentru Biserică însă, existenţa şi adevărul lumii nu reprezintă simplu numai o posibilitate de cunoaştere mijlocită sau indirectă a lui Dumnezeu de către om. Finalitatea şi scopul lumii nu este numai indirect. Când în Biserică spunem că materia lumii este energie şi universul este eveniment energetic, activat dinamic, presupunem o "finalitate" sau un scop pentru care este pus în lucrare evenimentul lumii.

Cel puţin pentru Părinţii greci ai Bisericii, realitatea lumii este energie deoarece lumea este **creată**, este creaţia, zidirea lui Dumnezeu. Pentru Sfinţii Părinţi, **creatul** este o existenţă care îşi are cauza şi scopul său în afară de sine - spre deosebire de existenţa **necreată** a lui Dumnezeu, care Îşi este Sieşi şi cauza şi scopul. Numai aceasta constituie existenţa - **a Fi** - la modul absolut şi infinit.

Atunci când spunem că fiinţele create îşi au cauza şi scopul existenţei în afara lor, vrem să spunem următorul lucru: că Dumnezeu a creat tot ceea ce există (El este cauza lor) şi că le-a creat pentru un scop anume. Natura a tot ceea ce există este **energetică**, deoarece însăşi existenţa lor tinde spre ceva care nu este numai faptul că există, ci realizarea unui scop pentru care există.

Din revelaţia lui Dumnezeu în Istorie şi în Biblie, Părinţii deduc scopul pentru care a creat Dumnezeu toate: ca tot ceea ce există să participe la viaţa lui Dumnezeu, să constituie "slava", adică arătareą lui Dumnezeu, aşa încât Dumnezeu să fie "toate în toţi" (1 Corinteni 15, 28). Cu posibilităţile limitate ale limbajului nostru spunem că Dumnezeu este plinătatea existenţei şi a vieţii şi vrea ca la această plinătate să participe tot ceea ce există, ca fiecare existenţă în parte să fie o expresie a vieţii dumnezeieşti, o împărtăşire de comuniunea de dragoste care constituie **modul de existenţă** al lui Dumnezeu, **a Fi** al lui Dumnezeu.

Dar evenimentul dinamic al lumii nu este condus automat la scopul sau la finalitatea sa, care este participarea la viaţa lui Dumnezeu. Energia care constituie materia lumii nu este un elan autonom şi autodinamic către plinătatea existenţială. Participarea **creatului** la viaţa **necreatului** nu poate fi rezultatul unei necesităţi, ci un fapt de libertate. Şi singura existenţă creată care poate realiza viaţa ca libertate este omul. De aceea şi Sfânta Scriptură, ca şi erminia patristică a acesteia văd pe om ca "mijlocitor" în realizarea finalităţii existenţiale sau a scopului întregii creaţii. Libertatea umană

se interpune în natura creată ca o breşă a posibilităţii între ceea ce este dat şi ceea ce trebuie să devină, între existenţă şi "finalitatea" existenţei.

Folosind limbajul Bisericii, putem spune că omul este **preotul** întregii creaţii a lui Dumnezeu, cel care are posibilitatea să aducă înainte şi să ofere lui Dumnezeu natura creată, să aşeze pe tronul Dumnezeirii "lutul" lumii. Deseori întâlnim la Sfinţii Părinţi expresia care îl defineşte pe om ca **microcosmos**, căci prin compoziţia sa naturală el recapitulează elementele întregii creaţii. După **căderea** omului, după înstrăinarea sa cea "împotriva naturii" (aşa cum vom vedea în capitolul următor), aceste elemente se află înlăuntrul şi în jurul său într-o stare de fărâmiţare şi divizare. Rămânând însă existenţă **personală** şi după căderea sa, ipostas psiho-somatic raţional, omul păstrează posibilitatea de a realiza dinamic în persoana sa unitatea lumii, de a recapitula logosul lumii într-un răspuns **personal** la chemarea lui Dumnezeu pentru comuniunea şi relaţia creatului cu necreatul. Să arate, să reveleze logosul universal al lumii ca logos personal de slăvire din partea creatului către Creator. Să dea energiei care constituie lumea direcţia corectă şi elanul către finalitatea sa existenţială. De aceea, şi după cuvântul Scripturii, "făptura aşteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu... pentru că şi făptura însăşi se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu. Căci ştim că toată făptura împreună suspină şi împreună are dureri până acum." (Romani 8, 19,22).

În zilele noastre, o educaţie religioasă greşită a condus mulţi oameni la a considera Biserica drept mijloc şi instrument pentru asigurarea mântuirii individuale a fiecăruia dintre noi - iar când vorbesc despre mântuire înţeleg un fel nedefinit de supravieţuire după moarte într-o "altă" lume. În realitate însă, Biserica oferă fiecărui om cinstea uriaşă şi responsabilitatea pentru mântuirea lumii întregi, acestei lumi al

cărei trup este şi trupul nostru şi a cărei viaţă este şi viaţa noastră. Pentru Biserică, **mântuire** înseamnă eliberarea vieţii de stricăciune şi de moarte, transformarea actului de supravieţuire în plinătate existenţială, participare a creatului la modul de existenţă al necreatului.

6. Învăţarea prin asceză

Adevărul Bisericii despre lume nu este o idee teoretică, o teorie abstractă, o explicare "dogmatică" a realităţii. Este o cunoştinţă care se dobândeşte în mod dinamic, un rod al **relaţiei** cu lumea. Omul nu poate ajunge la adevărul lumii atâta timp cât priveşte elementele realităţii fizice ca pe nişte obiecte neutre, utile pentru satisfacerea nevoilor şi dorinţelor sale. Dacă ne limităm la această accepţiune constatatoare şi utilitaristă a lumii, este posibil să ajungem la dezvoltarea impresionantă a ştiinţelor noastre "pozitive" şi a aplicaţiilor lor tehnologice, dar lumea va rămâne pentru noi un dat iraţional, o simplă aparenţă suspendată în nimic.

Această abordare "obiectivă" a lumii o depăşeşte întâi de toate artistul adevărat. Un pictor, de exemplu, caută să întipărească în tablourile sale unicitatea pe care o reprezintă în ochii săi un obiect, o persoană sau un peisaj. Prin intermediul impresiei sale estetice întemeiază şi reproduce relaţia sa unică şi nerepetabilă cu lucrurile. El nu este interesat de reproducerea fotografică a realităţii - în acest caz ar deveni un cercetător "pozitiv" şi n-ar mai fi pictor. Este pictor deoarece reuşeşte să descopere şi în cele mai neînsemnate obiecte ale uzului nostru zilnic "strălucirea" unicităţii unui **cuvânt** (logos) care i se adresează lui personal. Acceptarea acestui **cuvânt** este la rândul său un alt logos personal: expresia plastică unică şi nerepetabilă a pictorului.

Numai un pas mai departe, începe acea accepţiune şi cercetare a lumii pe care Biserica o numeşte **asceză**. Asceza este lupta pentru renunţarea la tendinţa egocentrică de a vedea tot ceea ce există ca pe nişte obiecte neutre, supuse nevoilor şi dorinţelor mele. Prin lipsirea de bunuri şi supunerea faţă de regulile comune ale ascezei, eu lupt exact împotriva exigenţelor mele egocentrice, transfer axul central al vieţii mele de pe eul meu pe **relaţia** mea cu lumea care mă înconjoară. Relaţia începe numai atunci când eu abdic, renunţ în practică la tendinţa mea de a-mi supune totul. Abia atunci încep să respect ceea ce mă înconjoară, să descopăr că ceea ce este în jurul meu nu sunt simple **obiecte** sau **instrumente** impersonale, ci **lucruri**, adică rodul unei lucrări, al actului unei Persoane creatoare. Descopăr caracterul **personal** al datelor lumii, o unicitate a logosului în orice lucru, posibilitatea relaţiei, motivaţie pentru o raportare iubitoare la Dumnezeu. Relaţia mea cu lumea devine atunci o relaţie indirectă cu Dumnezeu, Făcătorul lumii, iar folosirea a tot ceea ce este în lume o contemplare neîntreruptă a adevărului lumii, o mereu mai profundă cunoaştere inaccesibilă ştiinţelor "pozitive".

Voi avea din nou curajul unui exemplu: un obiect neînsemnat din uzul nostru zilnic - un stilou, un creion - trece prin mâinile mele fără să-mi trezească vreun interes, îl folosesc fără să-i acord o atenţie specială, iar dacă îl pierd îl înlocuiesc fără să mă gândesc prea mult. Dacă însă acest obiect neînsemnat se întâmplă să fie pentru mine o **amintire**, dacă mi l-a dăruit o persoană dragă, atunci valoarea lui este atât de mare pentru mine pe cât de mare este dragostea mea pentru persoana de care îmi aminteşte. De fiecare dată când îl folosesc, nu exploatez numai utilitatea lui, ci este ca şi cum aş primi ajutorul pe care mi-l oferă acesta direct din partea persoanei pe care o iubesc. Astfel un obiect, de altfel neutru, devine **eveniment** relaţional, motivaţie pentru o legătură şi o raportare personală, neîntreruptă reafirmare

a dragostei. Exemplul este oricum sărac, deoarece lumea nu este numai un dar-amintire al lui Dumnezeu către om, ci o polifonie dinamic activată de logos-uri, care întrupează dragostea dumnezeiască în ipostasul creaţiei şi cheamă în acelaşi timp libertatea umană să coordoneze polifonia creată în direcţia afirmării şi acceptării iubirii dumnezeieşti.

7. Folosirea lumii

Cosmologia eclesială, care se cercetează în fapt prin intermediul ascezei, poate să fie **modul** plenar de viaţă şi de folosire a lumii. Şi aceasta nu numai în miezul sau în "aluatul" comunităţii euharistice, ci chiar şi în cadrul mult mai larg al unui ansamblu social oarecare într-o anume epocă istorică. Să constituie, adică, expresia unei **civilizaţii** umane, expresie a unei arte sau tehnici, a unei economii şi politici care respectă lumea, o foloseşte ca dar de dragoste şi contemplă logosul (raţiunea) unicităţii lucrurilor, precum şi posibilitatea materiei de a da trup relaţiei omului cu Dumnezeu, de a participa la viaţa necreatului.

O astfel de civilizaţie a înflorit cu certitudine în perioada bizantină şi post bizantină a Elenismului. Nu este aici locul să arătăm cum instituţiile administrative ale Bizanţului, dreptul bizantin, organizarea economiei şi schimburile particulare exprimau în acte de viaţă cosmologia eclesială. S-au scris multe, deşi ar fi suficient să cerceteze cineva fie şi numai arhitectura unei biserici bizantine sau chiar şi numai arta îmbinării pietrelor pentru a pipăi acolo în mod direct etosul acestei civilizaţii. Cum omul respectă şi cercetează logosul materiei, nu violentează materia pentru a o supune intenţiilor propriei sale gândiri. Folosind lucrurile materiale ale acestei lumi omul face exerciţiul (asceza) autoabdicării şi al renunţării la vanitatea egocentrică, el pune în evidenţă

posibilităţile pe care le are materia însăşi de a se transforma în logos, de a institui un dialog cu artizanul-meşter, dialog pe care nu-l poate repeta absolut nici o tehnică raţionalistă.

Astăzi, trăim într-o civilizaţie care se află la antipodul celei bizantine, de aceea ne este aproape imposibil să urmărim măcar etosul acelei folosiri a lumii şi al adevărului pe care aceasta îl dictează. Astăzi, legătura noastră cu lumea devine din ce în ce mai mult o relaţie indirectă - se interpune maşina, supunând natura şi forţele ei exigenţelor gândirii, neutralizând rezistenţa pe care poate să o opună lucrul-material respectiv eficacităţii programării noastre. Ne este absolut de la sine înţeleasă - de aceea şi trece în caracterul şi în etosul nostru - această tendinţă individuală de a ne impune naturii. Răsucind sau apăsând pe un buton avem lumină, căldură, congelare, mişcare automată, telecomunicaţii şi o mulţime nesfârşită de alte rezultate imediate. Nu este nimic rău în toate acestea, toate sunt lucruri respectabile şi de dorit, uşurează viaţa omului, reduc din osteneala pe care o cerea altădată supravieţuirea. Dar, în acelaşi timp, toate acestea eliberează foamea egocentrică nesăţioasă a omului, tendinţa instinctuală a sa de a poseda, de a consuma şi de a se veseli la nivelul simţurilor, fără limite şi neînfrânat.

Oricum, presiunea individualistă asupra lumii, aşa cum ne-o asigură astăzi tehnica, este aplicarea în practică a unei cosmologii care concepe natura ca dat impersonal şi neutru, pus în slujba dorinţelor şi a nevoilor omului. Nici cel mai firav gând despre o relaţie personală cu lumea, despre realizarea vieţii ca eveniment de comuniune şi relaţie. Aplicarea efectivă a unei cosmologii atât de radical anticreştină se dovedeşte clar distrugătoare de viaţă, ameninţare directă a morţii pentru natură şi pentru om. Această ameninţare o numim astăzi: poluare a mediului înconjurător, epuizare a resurselor energetice, alimentare nocivă. Atmosfera infestată a megalopolis-urilor, apele poluate şi suprafeţele moarte de pământ, pesticidele otrăvitoare şi câte alte

simptome de coşmar trăieşte omul de astăzi al societăţilor industrializate, toate demonstrează o greşeală tragică comisă de om în raportul său cu lumea, greşeală care capătă rapid dimensiunile unei ameninţări ucigătoare. Ceea ce numim "progres" şi "dezvoltare" s-a dovedit a fi siluire şi distrugere a naturii şi constituie şi pentru om o permanentă chinuire şi ameninţare cu moartea. Nevoia de a cerceta cu respect şi smerenie adevărul lumii, de a regăsi relaţia corectă cu ea este astăzi cu adevărat - şi pentru prima dată în istoria omenirii - o chestiune de viaţă şi de moarte.

VII

OMUL

1. Chipul (Icoana)

În Tradiţia Bisericii nedespărţite şi în continuitatea sa istorică ortodoxă aflăm adevărul despre om cercetând revelaţia adevărului despre Dumnezeu. Şi aceasta deoarece nu ne este suficientă o antropologie descriptivă (pe care ne-o pot oferi şi aşa-numitele astăzi "ştiinţe umane"), ci căutăm o explicare a evenimentului care este existenţa umană, luminarea acelor laturi ale fiinţei umane care rămân inaccesibile cauzalităţii obiective.

În tradiţia scrisă a descoperirilor lui Dumnezeu, Sfânta Scriptură a Bisericii, Dumnezeu este afirmat ca Existenţă **personală**, iar omul ca fiind creat **după chipul** (*κατ εικονα*) lui Dumnezeu - existenţă **personală** şi acesta, deşi este natură creată. Această legătură iniţială a omului cu Dumnezeu, care constituie **modul** însuşi în care omul există, este ilustrată în primele pagini ale Vechiului Testament, într-o relatare poetică şi simbolică, din care gândirea creştină şi-a extras totdeauna premisele fundamentale ale antropologiei eclesiale.

Citim, deci, în Cartea Genezei că Dumnezeu a făcut lumea în şase zile. Tot ceea ce constituie lumea a fost făcut de Dumnezeu numai prin porunca cuvântului (logos) Său. În ziua a şasea, în aceeaşi zi în care a terminat creaţia chemând la existenţă animalele sălbatice, târâtoarele pământului şi după ce a văzut Dumnezeu frumuseţea creaţiei

întregi, a trecut la facerea omului. Prin limbajul său iconologic, istorisirea biblică consemnează o lucrare deosebită a lui Dumnezeu la crearea omului: nu mai este vorba numai de o poruncă creatoare, ci mai întâi de exprimarea unei hotărâri a lui Dumnezeu - în care exegeza creştină a văzut întotdeauna prima descoperire a Sfintei Treimi: "Să facem om după chipul şi după asemănarea Noastră, ca să stăpânească peştii mării, păsările cerului, animalele domestice, toate vietăţile ce se târăsc pe pământ şi tot pământul" (Geneză 1, 26).

Aici nu mai este vorba de încă una din făpturile care constituie lumea, ci de o făptură pe care voinţa lui Dumnezeu o distinge de toate celelalte pentru a fi **chipul** (*εικονα*) lui Dumnezeu în lume, lucru care înseamnă: arătarea, manifestarea, reprezentarea directă a lui Dumnezeu. Prin cuvântul **eikona,** traducătorii Septuagintei traduc în limba greacă termenul ebraic **tselem**, care înseamnă exact apariţie, arătare, reprezentare, înlocuitor, echivalenţă.

De aceea omul **stăpâneşte,** împărăţeşte peste toată creaţia, nu în sensul unui supraveghetor înzestrat sau al unui stăpân impunător, ci în sensul celui care este gata să conducă întreaga făptură spre raţiunea (logos) sa finală sau spre scopul său.

Exprimarea unei voinţe şi a unei hotărâri speciale a lui Dumnezeu privind crearea omului este completată de imaginea biblică cu un act deosebit al lui Dumnezeu: "Atunci, luând Domnul Dumnezeu ţărână din pământ, a făcut pe om şi a suflat în faţa lui suflare de viaţă şi s-a făcut omul suflet viu." (Geneză 2, 7). Nici o altă creatură din lume nu este **făcută** direct de Dumnezeu. Materia din care este făcut omul nu este alta decât ţărâna pământului - însuşirea de pământesc îi va da şi numele primului om: Adam (=făcut din pământ). Dar natura omenească, deşi pământească, este făcută printr-o lucrare dumnezeiască distinctă, este "modelată" de Dumnezeu, pentru ca apoi să primească suflare din suflarea lui Dumnezeu şi să devină **suflet viu.**

A sufla în faţa celuilalt era întotdeauna pentru evrei - ca şi pentru semiţi în general - un act cu o încărcătură simbolică profundă: însemna că îi transmiţi celuilalt suflarea ta, ceva foarte lăuntric al tău, conştiinţa de sine sau duhul tău. Şi aceasta pentru că respiraţia este premisă a vieţii, elementul care te face fiinţă vie, activă. Toate sentimentele - frica, mânia, bucuria, mândria - influenţează respiraţia, arătând prin aceasta o legătură strânsă a respiraţiei cu adâncul fiinţei umane, cu sinele uman. Deci, atunci când Scriptura spune că Dumnezeu a suflat omului de lut suflarea Sa, este o imagine prin care se arată transmiterea către om a unor trăsături caracteristice ale existenţei lui Dumnezeu. În limbajul biblic rezultatul acestei transmiteri este acela că omul devine **suflet viu** (*ψυχη ζωσα*).

2. Sufletul

Cuvântul **psihi** (suflet) este dintre cele mai dificile de înţeles atât în Sfânta Scriptură cât şi în literatura creştină în general. Mai mult decât atât, la înţelesul acestui cuvânt s-a adăugat o confuzie în plus, deoarece grecii îl foloseau cu un sens diferit. Astăzi, cei mai mulţi oameni înţeleg cuvântul **suflet** mai mult cu sensul pe care i-l dădeau vechii greci - în special sensul platonic - şi mai puţin cu sensul biblic. Ei cred că, aşa cum există în corpul omului sângele, limfa sau măduva oaselor, tot aşa există şi un element nematerial, spiritual, cu totul diferit de componentele noastre materiale, şi acesta este sufletul - ceva asemănător cu aerul, nedefinit, care atunci când murim iese din noi împreună cu ultima noastră suflare şi merge "altundeva".

Nu este însă acesta sensul biblic al cuvântului. Cei şaptezeci de traducători ai Vechiului Testament au tradus în greceşte prin **psihi** termenul ebraic **nephesch** care este un cuvânt

cu multe sensuri. **Psihi** este numit tot ceea ce este viu, chiar şi animalele, dar cel mai adesea în Sfânta Scriptură prin acest termen este numit omul. El arată modul în care viaţa se manifestă în om. Nu se referă numai la o anume parte a existenţei umane - partea spirituală în contrast cu cea materială de exemplu - ci indică pe omul întreg ca ipostas unitar, viu. Sufletul nu sălăşluieşte numai în trup, ci se exprimă prin trup, care la rândul său, ca şi **carnea** sau **inima** corespunde eului nostru, **modului** în care noi realizăm viaţa. Suflet este un om, este cineva, deoarece acesta (sufletul) constituie semnul vieţii atât ca manifestare exterioară cât şi ca interioritate şi subiectivitate. Dar dacă sufletul este semnul vieţii, aceasta nu înseamnă că el este şi cauza sau sursa vieţii, aşa cum credeau vechii greci. El este mai curând suportul sau purtătorul vieţii, de aceea deseori în Vechiul Testament se identifică numai cu manifestarea vieţii pământeşti (sufletul moare, este dat morţii, dar şi învia atunci când viaţa revine în trupul mort), în timp ce în Noul Testament, sufletul apare ca purtător al **vieţii veşnice**, de aceea **mântuirea sufletului** se identifică cu posibilitatea vieţii de a nu cunoaşte stricăciunea şi moartea.

Sfinţii Părinţi ai Bisericii creştine au respectat întru totul sensurile multiple ale cuvântului **suflet** şi nu au încercat să-l limiteze numai la o singură accepţiune a sa. Ei au văzut atât în trupul cât şi în sufletul omului două **moduri** diferite şi adesea reciproc întrepătrunse prin care se manifestă **chipul** lui Dumnezeu în om. Dar chiar şi conţinutul acestui "după chip" au evitat să-l formuleze în definiţii concrete, căutând să ferească taina **modului** de Existenţă dumnezeiască şi întipărirea acestuia în existenţa omenească de riscul formulărilor şi al reprezentărilor mentale.

Mult mai târziu, începând mai ales cu Evul Mediu şi după aceea, şi în special în Apusul european, când teologia creştină a început să cedeze tentaţiei reprezentărilor şi formulărilor mentale, expresia "după chip" a fost explicată

prin intermediul unor categorii "obiective" şi identificată cu însuşiri concrete care caracterizează "natura spirituală" a omului. În Occident, concepţia generală despre om a primit influenţa puternică a gândirii greceşti antice, cu simplificări uneori exagerate. Definirea greacă a omului ca "*ζωον λογον εχων*" (**animal raţional** - au tradus occidentalii) a fost înţeleasă ca o distincţie-opoziţie între suflet şi trup, între materie şi duh. Omul a fost considerat ca fiinţă biologică înzestrată pe deasupra cu suflet, sau cu suflet şi duh. În cadrul acestei antiteze, formula "după chip" s-a limitat la una din cele două "părţi" ale naturii omului: la partea "spirituală", adică la suflet - din moment ce "partea" materială-trupească este prin definiţie imposibil să înfăţişeze pe Dumnezeu Cel nematerial şi spiritual. Prin urmare, sufletul omului - sufletul individual al fiecăruia - a fost înzestrat cu trei însuşiri care sunt caracteristice şi pentru Dumnezeu Însuşi, de aceea imprimă omului chipul lui Dumnezeu. Ar fi vorba de **raţiune**, **liber arbitru** şi **suveranitate**.

3. Raţiunea (*λογικον*) - liberul arbitru (*αυτεξουσιον*) - suveranitatea (*αρχικον*)

Fără să mai obosim pe cititor cu analize lungi, vom consemna numai următorul lucru: aceste trei categorii au fost folosite şi de Părinţii greci pentru explicarea expresiei "după chip", dar mai ales în încercarea de a defini **modul de existenţă** al omului în întregimea lui, fără fărâmiţări şi divizări ale naturii sale în "părţi". Raţiunea, liberul arbitru şi suveranitatea nu sunt numai însuşiri "spirituale" sau "sufleteşti", ci o recapitulare sinoptică a **modului** în care există omul ca alteritate personală - care este mai întâi alteritate faţă de natură. Deşi creată, natura omului a fost

înzestrată cu posibilitatea unui **mod de existenţă** care este **altul**, diferit de modul de existenţă al creatului în general. Ea a fost înzestrată cu posibilitatea modului de existenţă dumnezeiască, ce se manifestă în general prin darurile raţiunii, liberului arbitru şi suveranităţii. Aceste daruri revelează, fără însă a epuiza, **chipul** lui Dumnezeu în om, de aceea şi tulburarea funcţionării lor nu anulează **modul** de existenţă **personală** cu care a fost înzestrată natura omului.

Poate să pară teoretică această formulare, dar cititorul va înţelege importanţa ei dacă va avea în vedere accepţiunea diferită pe care au adoptat-o occidentalii. Dacă acceptăm că raţiunea, liberul arbitru şi suveranitatea definesc şi epuizează conţinutul lui "după chip" ca însuşiri date ale sufletului sau ale "naturii spirituale" a omului, atunci consecinţele acestui fapt sunt de-a dreptul inumane. În acest caz, orice situaţie de boală mentală sau de traumatisme cerebrale, care aduc cu ele tulburarea sau pierderea raţiunii, a liberului arbitru şi a suveranităţii, ar coborî pe om de la nivelul de **chip** al lui Dumnezeu la nivelul de simplu animal - iar când o astfel de situaţie este din naştere, el n-ar fi considerat ca existenţă umană.

Apusul creştin a fost condus la asemenea teorii, care în final ajung în impas (vom vedea mai jos şi o altă confuzie fără ieşire căreia îi dă naştere învăţătura occidentalilor despre **predestinaţia** absolută a omului), deoarece în mediile sale spirituale a slăbit şi în cele din urmă a fost ignorat adevărul **persoanei**, care este o premisă fundamentală pentru abordarea şi înţelegerea revelaţiei creştine. Pierderea adevărului despre **persoană** nu este, totuşi, rezultatul unor împrejurări întâmplătoare, al unor mentalităţi, curente sau tendinţe care au apărut şi au fost cultivate în Apus - al raţionalismului, de exemplu, şi al exigenţelor ce priveau certitudini "obiective". Toate acestea sunt consecinţe, mai întâi de toate, ale unui eşec **moral**. Este vorba de neputinţa occidentalilor, la un moment dat, de a exista şi de a se exprima **eclesial**

(bisericeşte), adică de a realiza viaţa şi de a exprima viaţa ca eveniment sau fapt de comuniune. Au separat Biserica de modul treimic de existenţă, au transformat-o în "religie" pe care o acceptă fiecare în mod individual şi hotărăşte să se supună ca individ dogmelor, organizării şi rânduielilor sau canoanelor sale. În acest fel, viaţa şi adevărul se transformă din eveniment sau fapt de **relaţie** sau comuniune într-un subiectivism antropocentric. Adevărul a devenit cunoştinţă supusă exigenţelor mentale ale subiectului, iar viaţa o realizare subiectivă a unor scopuri utilitariste. Dumnezeu Însuşi a fost înţeles, în consecinţă, ca un Subiect absolut (pe care omul îl transformă cu ajutorul minţii sale în obiect, transcendent desigur, dar supus regulilor silogismului corect). Dumnezeu îşi datorează astfel existenţa Fiinţei sau Naturii Sale date, în timp ce Persoanele treimice funcţionează simplu ca **moduri** (modi) de lucrare sau de "relaţii interioare" ale Fiinţei. În felul acesta este redat - în mod necesar din punct de vedere logic - caracterul unic al acestui Subiect obiectivizat. Iar când atât Dumnezeu cât şi omul sunt înţeleşi ca subiecte-individualităţi, ca fiinţe în sine în afara oricărei relaţii dinamice sau comuniuni, atunci unul îl "închipuieşte" (este chip) pe celălalt prin analogii date, obiective, de însuşiri. Absolutizăm şi atribuim lui Dumnezeu însuşirile ce caracterizează subiectul uman. În felul acesta, în cele din urmă, Dumnezeu este mai curând creat "după chipul şi asemănarea" omului, decât invers.

4. Persoana

Îndrăznim să rezumăm înţelegerea ortodoxă eclesială a lui "după chip" în următoarea formulare: omul a fost înzestrat de Dumnezeu cu darul de a fi **persoană,** personalitate, adică de a exista în acelaşi **mod** în care există şi Dumnezeu. Ceea

ce constituie dumnezeirea lui Dumnezeu este Existenţa Sa **personală**, Treimea Ipostasurilor Personale care fac ca dumnezeiescul a Fi, Natura sau Fiinţa dumnezeiască să fie viaţă de iubire, adică liberă de orice necesitate.

Dumnezeu este Dumnezeu pentru că este Persoană, adică pentru că existenţa Lui nu depinde de nimic, nici măcar de Fiinţa sau Natura Sa. Dumnezeu ca Persoană, adică în mod liber, constituie Fiinţa sau Natura Sa, şi nu Fiinţa sau Natura fac obligatorie Existenţa Sa. El există pentru că **vrea** în mod liber să existe şi această voinţă a Sa se realizează ca iubire, ca şi comuniune treimică. De aceea "Dumnezeu este iubire" (1 Ioan 4, 16), Însăşi Existenţa Sa, dumnezeiescul **a Fi** este iubire.

Posibilitatea acestei existenţe **personale** a întipărit-o Dumnezeu şi naturii umane. Natura umană este creată, dată. Nu libertatea personală a omului constituie existenţa sa, **a fi**-ul său, nu ea alcătuieşte fiinţa sau natura sa. Această natură creată există însă ca ipostas **personal** de viaţă. Fiecare om este o existenţă **personală** care poate să ipostasieze viaţa ca iubire, adică libertate faţă de limitele naturii sale create, libertate faţă de orice necesitate - aşa cum este Dumnezeu Cel necreat.

Încă şi mai schematic, am putea spune că Dumnezeu este o Natură şi trei Persoane iar omul o natură şi o multitudine de persoane. Deofiinţă (*ομοουσιος*) şi trisipostatic (*τρισυποστατος*) Dumnezeu, deofiinţă şi multi-ipostatic (*μυριυποστατος*) omul. Diferenţa naturilor, diferenţa dintre natura creată şi cea necreată poate fi depăşită la nivelul **modului de existenţă** care este comun, al modului de existenţă **personală** - acest adevăr ne-a fost descoperit de întruparea lui Dumnezeu în Persoana lui Iisus Hristos. A spune că omul este **chipul** lui Dumnezeu înseamnă a înţelege că fiecare om poate să realizeze existenţa sa ca şi Hristos, ca persoană, la fel ca şi Persoanele Dumnezeirii treimice, să realizeze viaţa ca iubire, ca libertate adică, şi

nu ca necesitate naturală, prin urmare, ca veşnicie şi nestricăciune, aşa cum este veşnică şi nestricăcioasă viaţa dumnezeiască a comuniunii şi perihorezei treimice.

5. Limbajul ştiinţific

Cititorul care se simte incomodat de această terminologie: natură, persoană, ipostas, poate că ar aştepta răspunsuri la întrebări mult mai concrete. Ca de exemplu: dacă omul este **chip** al lui Dumnezeu, cum se arată acest chip în trupul său şi cum se manifestă în sufletul sau în duhul său, şi ce se întâmplă cu **chipul** lui Dumnezeu în om când trupul său moare şi se strică în mormânt, o dată cu el stingându-se şi ultima privire sau zâmbet, orice semn al prezenţei sufletului sau al duhului său?

Aceste întrebări sunt capitale şi dacă nu li se răspunde, totul rămâne în suspans şi la nivelul imaginarului. Cititorul trebuie să înţeleagă însă că limbajul potrivit pentru a răspunde la astfel de întrebări nu poate fi limbajul fizicii sau al geometriei, limbajul volumelor sau al cantităţilor şi al mărimilor de măsurat.

Este un alt limbaj, capabil să articuleze şi să exprime experienţe diferenţiate calitativ şi trăiri ale unor relaţii şi sensibilităţi care revelează o cunoaştere pe care nu o pot asigura simţurile. În lupta sa dramatică de secole pentru sensul vieţii şi al existenţei, Biserica a vorbit despre aceste teme cu un astfel de limbaj, împrumutat iniţial din filozofia greacă. Numai că limbajul eclesial nu a rămas filozofic şi raţionalist, ci a devenit cântare, imn, închinare, adică act de comuniune şi sărbătoare. Aici vom păstra numai cochilia filozofică a acestui limbaj, subliniind faptul că plinătatea sensului său o va afla cititorul în actul liturgic al Bisericii, în experienţa comuniunii trupului eclesial.

Întrebarea, aşadar, este: Ce se întâmplă cu **chipul** lui Dumnezeu în om când trupul acestuia moare şi se pierde orice expresie şi semn de viaţă? Trebuie să vedem mai întâi dacă sunt cuvinte potrivite pentru a exprima ce este trupul şi ce este sufletul sau duhul, şi care din acestea două constituie ceea ce numim **existenţa** omului, identitatea lui personală, eul, conştiinţa de sine.

Omul raţionalist al timpurilor noastre are tendinţa de a identifica existenţa umană - eul, identitatea, sufletul, conştiinţa de sine, duhul - cu obiectul concret şi palpabil care este organismul biologic al omului şi diferitele lui funcţiuni. Toate depind de funcţionarea diferiţilor "centri" ai creierului, iar modul de funcţionare al acestor centri este determinat în întregime de compoziţia lor biochimică sau de genetica individului - de asemenea biochimică - cromozomii A.D.N., care conţin în ei înşişi "codul" pentru dezvoltarea personalităţii. Nu mai este spaţiu ca să mai presupunem existenţa sufletului, prin urmare, nici posibilităţi pentru a supravieţui "ceva" din om după moartea organismului său biologic.

Din nefericire, această atât de simplistă viziune a lucrurilor - oricât ar fi de răspândită astăzi şi oricât de comodă - lasă goluri uriaşe în înţelegerea omului, cel puţin tot atâtea câte lăsa şi platonismul popular al "nemuririi sufletului". Mai întâi, ştiinţa biochimiei, ca şi oricare altă ştiinţă adevărată, nu face decât să constate şi să descrie, chiar şi în cele mai amănunţite analize şi determinări concrete ale sale. Ea semnalează, de exemplu, că posibilităţile de dezvoltare ale organismului sunt cuprinse în "codul" cromozomului iniţial, constată relaţiile organice prin intermediul cărora se activează funcţionarea centrilor creierului, şi altele. Va depăşi limitele sale, ca ştiinţă riguroasă, dacă va purcede la formularea unor concluzii metafizice nedemonstrabile şi va susţine, de exemplu, că compoziţia biochimică a cromozomilor şi funcţionarea diferitelor organe în parte sau a unor centre

organice ale organismului biologic al omului nu numai că activează şi revelează, dar că întemeiază şi constituie **modul** de existenţă al alterităţii ipostatice a fiecărei persoane umane.

De ce, totuşi, noi excludem faptul că ceea ce **este** fiecare om, ca existenţă **personală** unică, neasemănată şi nerepetabilă se datorează numai diferenţierilor de compoziţie biochimică a cromozomilor săi şi, prin extensie, funcţionării diferiţilor "centri" ai creierului său? De ce limităm rolul compoziţiei biochimice şi al funcţiilor biologice numai la **lucrarea** şi **manifestarea** alterităţii ipostatice a fiecărui om şi nu îl extindem şi la **întemeierea** şi **compoziţia** sa?

Pentru motivul foarte simplu că o astfel de extindere este exclusă astăzi chiar de logica metodologiei ştiinţifice. Dacă, într-adevăr, compoziţia biochimică a cromozomilor şi funcţionarea "centrilor" cerebrali nu activează şi manifestă numai, ci constituie şi cauza alterităţii ipostatice a fiecărui om, atunci înseamnă că această alteritate ipostatică a omului (personalitatea, trăsăturile sufleteşti, identitatea, eul) este determinată în mod riguros de organismul biologic şi de funcţiile sale. Acceptăm, adică, faptul că principiile şi funcţiile biochimice care constituie şi susţin corporalitatea omului definesc şi epuizează ele însele evenimentul existenţial în ansamblul lui sau ipostasul subiectului uman şi, prin urmare, nici un alt factor "psihogenetic" nu ar putea să limiteze sau să anuleze autonomia acestor funcţii.

Dar o astfel de aserţiune este astăzi răsturnată şi de cel mai neînsemnat exemplu din câmpul unei alte ştiinţe "pozitive", cel al psihologiei clinice. Un prunc care nu are poftă de mâncare se îndreaptă el singur spre moarte, demonstrând că "sufletul" său este determinant pentru existenţa sau pentru ipostasul său incomparabil mai mult decât mecanismul care reglează funcţiile sale biologice. Chiar şi în concepţiile sale cel mai pozitiviste, ştiinţa contemporană a psihologiei şi a psihanalizei a demonstrat clar - cu o mulţime de exemple ca cel al pruncului cu anorexie - că ceea ce numim noi

subiectivitate sau "eu" precede şi determină funcţia corporalităţii biologice. Dacă, în ciuda tuturor acestor constatări, am vrea să insistăm asupra faptului că chiar şi anorexia psihogenetică a pruncului îşi are cauza în anumite reacţii biochimice, atunci suntem datori să arătăm şi motivele pentru care în acest caz este posibil ca un factor biologic să se autoanuleze - să se întoarcă adică împotriva sa, factor biologic împotriva factorului biologic. Motive care să explice o astfel de contradicţie nu este posibil să adopte o logică ştiinţifică consecventă cu sine.

6. Limbajul bisericesc

Antropologia biblică şi bisericească nu se opune constatărilor şi nici limbajului pe care îl foloseşte biologia contemporană, şi nici nu este subminată de aceasta din urmă. Este numai o temere a adepţilor platonismului popular, care a îmbrăcat adesea veşmânt creştinesc (mai ales în Apus), căutând să ia locul adevărului Bisericii despre om.

Într-adevăr, dacă acceptăm că trupul omenesc este o entitate în sine şi sufletul omenesc este o altă entitate în sine şi, mai departe, că sufletul constituie, de fapt, pe om, că numai acesta formează personalitatea umană, eul, identitatea subiectului uman - iar trupul este numai cochilia, sau un instrument al sufletului pe care îl influenţează numai indirect - atunci, sigur, biologia contemporană va avea multe obiecţii la adresa acestei viziuni şi limbajul ei va fi incompatibil cu al nostru. Dar o astfel de viziune platonicizantă nu-şi găseşte temeiuri nici în tradiţia biblică şi nici în cea patristică.

La întrebarea: Ce este trupul şi ce este sufletul omului? vom răspunde, având la bază criteriile tradiţiei bisericeşti:atât trupul cât şi sufletul sunt **energii** ale naturii umane, adică

modurile în care este activat evenimentul **ipostasului** (sau personalitatea, eul, identitatea subiectului uman). Ceea ce **este** fiecare om concret, existenţa sa adevărată sau ipostasul său, acel profund **eu** care îl constituie ca fapt existenţial, nu se identifică nici cu trupul, nici cu sufletul său. Sufletul şi trupul revelează numai şi arată ceea ce **este** omul, constituie energii, manifestări, puneri în evidenţă, funcţii revelatoare ale ipostasului omului.

Să ne amintim şi aici ceea ce am spus în capitolul precedent despre **energii**. Acestea sunt însuşiri comune ale naturii umane, care lucrează şi exprimă caracterul unic, neasemănat şi irepetabil al fiecărui ipostas uman concret. Toţi oamenii avem aceleaşi funcţii trupeşti şi sufleteşti: respiraţie, digestie, metabolism, înţelegere, judecată, imaginaţie. Şi totuşi, aceste funcţii comune sunt cele care diferenţiază fiecare subiect uman de o manieră definitivă. Îl diferenţiază atât funcţiile trupeşti, cât şi cele sufleteşti, atât caracteristicile sale pur trupeşti sau sufleteşti (amprentele digitale sau complexul de inferioritate, spre exemplu), cât şi întrepătrunderea lor, cum sunt privirea, cuvântul, fizionomia, gesturile - toate acele moduri ale expresiei subiective care ne împiedică să distingem graniţele între suflet şi trup.

Aşadar, ceea ce **este** omul, ipostasul său, nu se identifică nici cu trupul nici cu sufletul, ci este pus în lucrare numai, se exprimă, se manifestă prin funcţiile sale trupeşti sau sufleteşti. De aceea nici o infirmitate, malformaţie sau degradare trupească şi nici vreo boală psihică sau deficienţă mentală nu poate atinge adevărul fiecărei persoane umane, **eul** său profund care o constituie ca fapt existenţial.

De altfel, şi în experienţa noastră directă ceea ce numim trup nu este un dat definitiv, o entitate neschimbabilă, ci un fapt activat dinamic, un ansamblu de funcţii activate neîntrerupt (şi în constatarea sau descrierea reacţiilor

biochimice, a mecanismelor, a evoluţiilor biologice care constituie aceste funcţii am putea fără nici o greutate să adoptăm concluziile biologiei contemporane, precum şi eventualele îmbunătăţiri sau schimbări ale acestora în viitor). Ceea ce numim **suflet** este, de asemenea, un fapt activat dinamic, un ansamblu de funcţii puse în lucrare neîntrerupt, care revelează şi exprimă existenţa vie a omului. Acestor funcţii le dăm diferite denumiri: vorbim de raţiune, imaginaţie, judecată, creativitate, putere iubitoare etc., precum şi de conştient, subconştient, inconştient. În ceea ce priveşte constatarea şi descrierea acestor funcţii, am putea fără nici o dificultate să adoptăm concluziile şi limbajul psihologiei şi psihanalizei contemporane sau eventualele îmbunătăţiri viitoare ale acestora - cu condiţia de a respecta întotdeauna limitele ştiinţei ca atare, care recunoaşte caracterul său constatator şi descriptiv. Astfel, în orice limbaj ne-am exprima, vom putea să formulăm concluzia că atât individualitatea biologico-somatică dar şi cea psihologică ale omului nu **sunt** ci se **înfăptuiesc** (se realizează) de o manieră dinamică. Se înfăptuieşte printr-o ascensiune progresivă, apoi coborâre şi slăbire până la "stingerea" finală a energiilor psiho-somatice o dată cu moartea.

Pentru Biserică şi pentru adevărul său ceea ce **este** omul ca existenţă **personală** "în faţa" lui Dumnezeu, adică ceea ce constituie **chipul** lui Dumnezeu în om, nu poate fi oprit la un moment sau la o perioadă anume de timp. Pruncul care "nu înţelege" şi omul matur, în culmea puterilor sale psiho-somatice, ca şi cel afundat în slăbiciunea bătrâneţii (şi senilitate uneori) este aceeaşi **persoană** în faţa lui Dumnezeu. Deoarece ceea ce constituie omul ca ipostas, care îi conferă **eul** şi identitatea, nu sunt funcţiile psiho-somatice, ci **relaţia** sa cu Dumnezeu, faptul că Dumnezeu îl iubeşte cu o dragoste unică ce **cheamă** ne-fiinţa la fiinţă, "care cheamă la fiinţă cele ce încă nu sunt" (Romani 4, 17),

întemeiază şi fundamentează alteritatea personală a omului. Omul este **persoană, chip** al lui Dumnezeu, deoarece există ca posibilitate de răspuns la chemarea de dragoste a lui Dumnezeu. Prin funcţiile sale psiho-somatice, omul "administrează" această posibilitate, răspunde pozitiv sau negativ la chemarea lui Dumnezeu, conduce existenţa sa la viaţă, care înseamnă relaţie, sau la moarte, care înseamnă separarea de Dumnezeu.

Chemarea lui Dumnezeu, întemeietoare a ipostasului personal al omului, nu se schimbă şi nici nu variază în funcţie de fiabilitatea funcţionalităţii funcţiilor psiho-somatice. Nici nu este afectată de interpretările ştiinţifice referitoare la progresul sau evoluţia acestei fiabilităţi. Intervenţia chemării lui Dumnezeu este cea care îl constituie pe om. De aceea, Biserica nu se tulbură şi adevărul ei nu este cu nimic afectat nici chiar dacă, prin absurd, ştiinţa ar accepta "evoluţia speciilor" sau că omul se trage biologic din maimuţă. Diferenţa dintre om şi maimuţă nu se află în diferenţierea cantitativă a fiabilităţii funcţiilor psiho-somatice, ci în diferenţierea calitativă: în faptul că, prin funcţiile sale psiho-somatice, omul "administrează" - fie că acceptă, fie că nu - răspunsul său existenţial chemării la viaţă pe care i-o adresează Dumnezeu. Imaginea biblică a **modelării** omului de către Dumnezeu şi **suflarea** cu suflare dumnezeiască asupra persoanei umane nu afirmă în mod necesar originea sa biologică, ci cu siguranţă începutul conştiinţei de sine, al identităţii şi al libertăţii personale, precum şi al chivernisirii de sine. Dacă acest început se leagă de apariţia biologică a speciei umane sau dacă intervine într-o anumită za a lanţului evoluţiei speciilor, acest lucru nu afectează şi nu modifică cu nimic adevărul antropologiei biblice şi bisericeşti.

7. Viaţa de după moarte

Toate acestea aruncă o anumită lumină şi asupra credinţei Bisericii despre nemurirea omului şi despre "viaţa de după moarte". Multe religii şi filozofii propovăduiesc "nemurirea sufletului". Biserica se deosebeşte însă de toate acestea, deoarece înţelege nemurirea nu ca un inexplicabil fel de "supravieţuire" după moarte, ci ca depăşire a morţii prin intermediul relaţiei cu Dumnezeu. Moartea înseamnă pentru Biserică separarea de Dumnezeu, refuzul relaţiei cu El, negarea vieţii ca iubire şi comuniune iubitoare. Cum este posibil să supravieţuiască veşnic omul singur, numai cu posibilităţile sale existenţiale care sunt create (nu închid în ele nici cauza nici scopul lor), când toate funcţiile psiho-somatice se sting o dată cu ultima suflare şi natura creată a omului şi-a epuizat deja posibilităţile sale de supravieţuire?

Credinţa Bisericii în veşnicia omului nu este convingerea că există în mod necesar o "stare" viitoare în care supravieţuieşte "ceva" din om - "sufletul" sau "duhul" său. Este certitudinea că ipostasul existenţei mele nu este asigurat de natura mea şi de posibilităţile mele existenţiale, ci este asigurat şi constituit de relaţia mea cu Dumnezeu, de iubirea Lui pentru mine. Credinţa în viaţa veşnică este încrederea că această iubire nu va înceta, ci va constitui întotdeauna viaţa mea, fie că funcţionează fie că nu capacităţile mele psiho-somatice.

Credinţa în viaţa veşnică nu este o certitudine ideologică, nu este fundamentată pe argumente. Este o mişcare de încredere, de investire a speranţelor şi a setei noastre de viaţă în iubirea lui Dumnezeu, Cel care ne dăruieşte acum şi aici atâta bogăţie de viaţă, în ciuda rezistenţelor noastre psiho-somatice pe care le opunem realizării vieţii (a vieţii celei adevărate care este depăşire de sine în iubire şi comuniune), Cel care ne-a făgăduit şi plinătatea vieţii, adopţiunea directă, relaţia de la persoană la persoană cu

El atunci când se vor stinge în pământ şi ultimele puncte de rezistenţă ale răzvrătirii noastre.

Cum va fi **activată** această nouă relaţie cu El, prin intermediul căror funcţii, nu ştim. Ne încredem însă. Ceea ce ştim, din descoperirea adevărului ce ne-a fost dăruit, este că relaţia va fi tot una **personală**, că în faţa Lui voi fi eu, aşa cum mă ştie şi cum mă iubeşte Dumnezeu, voi fi eu cu numele meu şi cu posibilitatea dialogului cu El, precum Moise şi Ilie pe Muntele Tabor. Acestea sunt suficiente, poate că şi prisosesc.

8. Distincţia între bărbătesc şi femeiesc

În relatarea biblică despre crearea omului, adevărul privitor la **chipul** lui Dumnezeu, care este întipărit în om, este urmat şi completat de distincţia firilor, diferenţierea bărbat-femeie. "Şi a făcut Dumnezeu pe om după chipul Său, după chipul lui Dumnezeu l-a făcut, bărbat şi femeie i-a făcut pe ei." (Geneză 1, 27). În această frază, exegeza bisericească a văzut legătura dintre realitatea exprimată de expresia "după chip" şi "puterea de iubire" a omului, puterea care îl împinge să realizeze viaţa ca şi comuniune cu celălalt sex, puterea aceasta fiind în acelaşi timp componentă a **vieţii**, **modul** în care se constituie viaţa umană în noi ipostasuri umane, în care omul creşte şi se înmulţeşte, umple pământul şi-l stăpâneşte. (Geneză 1, 28).

Există însă şi o a doua descriere a creării omului, pe care ne-o păstrează al doilea capitol al cărţii Genezei (versetele 4 - 25) şi pe care exegeţii o consideră mai veche, ca formulare scrisă. Aici, crearea omului nu este legată de la început de diferenţierea firilor (sexelor). Dumnezeu îl creează

pe primul om, care are nume masculin - Adam -, dar numele lui indică faptul că este din pământ, nu genul său. Asupra acestui om unic şi deplin Dumnezeu suflă suflarea Sa şi îl face "suflet viu". Diferenţierea genurilor (sexelor) vine după aceea, numai pentru a sluji nevoia de comuniune: "Nu este bine să fie omul singur; să-i facem ajutor potrivit lui." (Geneză 2, 18). Diferenţierea firilor se realizează prin intermediul unui act creator deosebit al lui Dumnezeu, o a doua **modelare**. "A adus Domnul Dumnezeu somn greu asupra lui Adam şi a luat una din coastele lui... şi a făcut femeia." (Geneză 2, 21,22).

În această a doua descriere, conştientizarea genului (evităm traducerea prin sex, termen ce şi-a restrâns foarte mult sensul, preferând pe cel de **gen** sau **fire** sau **parte** pentru a numi realitatea distincţiei bărbat-femeie - n.tr.) este şi prima exprimare a cunoaşterii de sine a omului: privind existenţa care a luat naştere din coasta sa, Adam îşi dă sieşi un nume care rezultă tocmai din raportarea la soţia sa. De acum nu mai este numai Adam, ci el devine **is** şi ea devine **issah** - devine **bărbat** pentru că aceea este **femeie** (Geneză 2, 23).

Conform criteriilor exegezei eclesiale, trebuie să vedem în imaginea primului om integral unitatea nedespărţită a naturii umane. Dar identitatea fizică în ceea ce priveşte carnea şi oasele ("iată, aceasta este os din oasele mele şi carne din carnea mea" - Geneză 2, 23) nu este suficientă pentru a asigura acea unitate a naturii umane care ar fi făcut din om **chip** al unităţii dumnezeieşti treimice. Modelul treimic de viaţă este unitatea ca şi comuniune de iubire, comuniune de ipostasuri distincte şi libere, şi nu o unitate dată în chip natural. În felul acesta ne întoarcem din nou la nevoia distincţiei între bărbat şi femeie pentru a se realiza în limitele creatului chipul şi arătarea vieţii necreatului.

Privind la femeia sa, Adam a profeţit: "De aceea va lăsa omul pe tatăl său şi pe mama sa şi se va uni cu femeia sa

şi vor fi amândoi un trup" (Geneză 2, 24). Comuniunea dintre bărbat şi femeie a fost destinată să fie fapt de libertate care se întregeşte în unitatea fizică. Legătura dată în chip natural cu părinţii se rupe pentru a se crea o nouă legătură prin alegere liberă şi devotament, care ajunge nu numai la convieţuire, prietenie şi relaţie sufletească, ci la unitate trupească, ceea ce înseamnă: unitate de viaţă, împreună-existenţă la propriu. Acesta este **modul** în care se realizează modelul treimic de viaţă în limitele naturii create.

Conform cu această perspectivă biblică, deci, distincţia între bărbat şi femeie, deşi îşi are originea în natura omului - este manifestare sau arătare a naturii lui -, nu are drept scop împlinirea nevoilor şi a finalităţilor naturii umane, ci acea unitate a naturii care este rod al libertăţii faţă de natură, rod al iubirii personale. Cu alte cuvinte: distincţia firilor nu funcţionează la om aşa cum funcţionează la animale, unde aceasta este supusă exclusiv necesităţii naturale de înmulţire. În profeţia lui Adam, care explică raţiunea, scopul distincţiei dintre sexe, finalitatea naturală a înmulţirii nu apare deloc - este numit ca scop unic unitatea fizică "într-un trup", la care ajunge "lipirea" liberă de persoana de alt sex. Dar şi în descrierea creării omului pe care ne-o dă primul capitol din Geneză (versetele 26,29), perspectiva creşterii şi înmulţirii oamenilor apare ca rezultat al unei binecuvântări speciale a lui Dumnezeu (verset 28), adică a unui dar special care se oferă omului, şi nu ca necesitate naturală dată ca la animale. Numai păcatul, eşecul omului de a realiza viaţa după prototipul său treimic va tulbura această rânduială şi va muta scopul distincţiei între sexe de la realizarea chipului lui Dumnezeu la necesitatea inexorabilă a perpetuării naturale.

9. Puterea de dragoste

Distincţia între sexe îşi are originea în natură, dar nu se identifică cu natura, aşa cum nu se identifică nici cu ipostasul omului. Este şi aceasta una din **energiile** naturii, despre care am vorbit mai sus, unul din **modurile** în care este **activată** realitatea existenţială a naturii, caracterul unic, neasemănat şi irepetabil al fiecărui ipostas uman concret. Ştiinţa psihologiei ne certifică astăzi că elanul erotic nu apare la om numai la vârsta când îi este necesar pentru a servi înmulţirea speciei umane. Din momentul naşterii sale, pornirea iubitoare faţă de mamă constituie prima posibilitate de **relaţie** vitală - posibilitate care edifică personalitatea însăşi a omului şi punctul de plecare pentru intrarea sa în lumea oamenilor, în spaţiul vieţii ca şi comuniune. Fără distincţia dintre sexe şi elanul erotic care o însoţeşte, faptul **relaţiei**, al comuniunii, al iubirii, erosul, s-ar limita poate la nivelul comportamentului, al împreună petrecerii, al legăturii psihologice. Datorită distincţiei dintre sexe, erosul este elan şi premisă de viaţă, premisă fundamentală pentru realizarea şi manifestarea ipostasului personal al vieţii. Ipostasul personal al omului, chiar şi în ceea ce priveşte originea sa biologică, este rod al dragostei dintre alţi doi oameni.

Dar chiar alcătuirea şi manifestarea personalităţii subiectului uman este rezultat al posibilităţii de relaţie, de comuniune, de raportare erotică. Relaţia pruncului cu mama este una erotică nu pentru că ar urmări perpetuarea speciei, ci pentru că este o relaţie constitutivă de viaţă. Mama transmite pruncului viaţa nu metaforic şi simbolic, ci la modul propriu şi real. Îi dă hrana-premisă a vieţii, şi împreună cu aceasta mângâierea, afecţiunea, primele cuvinte care se adresează acestuia, adică prima posibilitate de relaţie, simţul unei prezenţe personale, fără de care pruncul n-ar intra niciodată în lumea oamenilor, în lumea limbajului şi a simbolurilor, a identităţii existenţiale şi a numelor.

Nu este deci nici întâmplătoare, nici pur şi simplu metaforică sau analogică relaţia dintre distincţia sexelor şi crearea omului "după chipul" lui Dumnezeu. Omul înfăţişează pe Dumnezeu pentru că este **persoană,** existenţă personală. Dar persoana se diferenţiază de individul biologic exact pentru că existenţa sa nu este dată în mod natural, ci se realizează ca fapt de relaţie de dragoste şi comuniune. Distincţia dintre sexe permite omului să dea ipostas natural (ipostas naturii) existenţei sale **personale**, să fie **activată** raportarea personală ca fapt constitutiv al ipostasului şi unificator al naturii omului.

De aceea, nu este întâmplător că relaţia lui Dumnezeu cu omul (relaţia prin excelenţă, cea care constituie viaţa ca ipostas personal) a fost înfăţişată întotdeauna prin relaţia de dragoste dintre bărbat şi femeie. Când poporul lui Israel este necredincios faţă de Dumnezeu şi se închină la idoli, profeţii îi reproşează că săvârşeşte adulter (Ieremia 13, 27), necinsteşte unicitatea relaţiei prin care Dumnezeu l-a aşezat pe acesta în locul iubitei (Osea 2, 25; Romani 9, 25). Relaţia lui Dumnezeu cu poporul său, cu fiecare membru al poporului său, este o taină nupţială, de dragoste. Pentru exegeza eclesială, acesta este singurul motiv pentru care o cântare de dragoste, *Cântarea Cântărilor*, şi-a găsit loc între cărţile Vechiului Testament.

Dar relaţia de dragoste dintre Dumnezeu şi poporul lui Israel este chip şi preînchipuire numai a unirii pe care a realizat-o Dumnezeu cu omenirea în Persoana lui Hristos prin intermediul Trupului Lui, care este Biserica. Aceasta este "taina cea mare" pe care o descrie Sfântul Apostol Pavel (Efeseni 5, 23,33) şi pe care o ilustrează parabolele Evangheliilor cu scene luate din ospeţe şi mese de nuntă. În Noul Testament, Hristos este Mirele Bisericii şi Mirele sufletului fiecăruia dintre noi - Dumnezeu îndrăgostit de persoana fiecărui om. În special în Evanghelia lui Ioan,

viaţa veşnică pe care a venit să ne-o dăruiască Mântuitorul Hristos este definită de verbul **a cunoaşte**, cu care în limbajul biblic este redat întotdeauna cuvântul ebraic care indică relaţia de dragoste dintre bărbat şi femeie: "Aceasta este viaţa veşnică: să te cunoască pe Tine, singurul Dumnezeu adevărat şi pe Cel pe care L-ai trimis, Iisus Hristos" (Ioan 17,3).

În tradiţia patristică, Dumnezeu Însuşi, în viaţa Sa interioară treimică, va fi definit ca "plenitudinea iubirii" (*το ολον του ερωτος*), plinătatea unităţii iubitoare indisolubile, "erosul acesta este iubirea (*ο ερως αυτος εστιν η αγαπη*), căci este scris că Dumnezeu este iubire"[1]. Acest eros este **extatic**, "în măsură să nască în Dumnezeu un elan iubitor", care întemeiază şi constituie fiinţele cele "din afara Lui": "Acesta, care este cauza tuturor..., printr-un prisos de bunătate iubitoare iese în afara Sa... şi astfel El iubeşte şi este cuprins de iubire. Şi coboară din locul care este mai presus de toate către ceea ce este în toate".[2]

Singurul mod prin care omul poate să descrie experienţa primirii acestei iubiri şi a răspunsului la această iubire este iarăşi relaţia dintre bărbat şi femeie: "Căci iubirea Ta a fost peste mine ca şi iubirea femeiască"[3]. În literatura ascetică, modelul iubirii lui Dumnezeu pentru om şi a omului pentru Dumnezeu va fi căutat tot în formele erosului omenesc, chiar ale erosului trupesc, nu în formele idealiste ale nostalgiei platonice: "iar dragostea trupurilor să-ţi fie chip al dragostei de Dumnezeu"[4]. "Dumnezeu se apleacă asupra sufletului care doreşte să se pocăiască, ca un îndrăgostit care-şi doreşte atât de mult pe iubita sa."[5] "Nu este un lucru necuvenit a

---

1 Maxim Mărturisitorul, *Comentarii la «Despre numirile divine»*, 4,17, P.G. 4, 268-269

2 Scrierile Areopagitice, *Despre numirile divine*, IV, P.G. 3, 712 AB

3 *Despre numirile divine,* 709 C; vezi şi 2 Regi 1, 26

4 Sf. Ioan Scărarul, *Scara,* Cuvântul XXVI, 31, în *Filocalia românească*, vol. IX, pag.329

asemăna chipurile dorului, fricii, sârguinţei, râvnirii şi robiei omeneşti cu cele ale dragostei lui Dumnezeu. Fericit este cel ce are faţă de Dumnezeu un dor asemănător celui pe care-l are îndrăgostitul nebun faţă de iubita lui"[1].

Dacă iubirea (**eros**)[2] exprimă mai mult o pornire oarbă instictuală spre plăcere senzuală, şi nu eliberarea persoanei de necesităţile şi cerinţele naturii, în vederea realizării vieţii ca întrepătrundere iubitoare a două persoane, aceasta se întâmplă deoarece noi cunoaştem iubirea în starea ei de cădere, o cunoaştem ca **păcat**, ca eşec existenţial şi ca pierdere a scopului şi a ţelului său. Şi totuşi, chiar şi în starea de cădere şi de păcat, iubirea (erosul) face posibilă unirea fizică a două ipostasuri diferite şi constituirea unor noi ipostasuri personale. Şi aceasta pentru că **păstrează** încă ceva din **forţa iubitoare** care, ca **chip** al lui Dumnezeu, s-a întipărit naturii noastre. Este puterea iubitoare care poate face posibilă nu numai unirea a două ipostasuri diferite, ci şi a două naturi diferite, care îl poate face pe om "părtaş al firii celei dumnezeieşti", "în întregime şi în toate copleşit de Dumnezeu, devenind tot ceea ce este Dumnezeu, fără a se identifica după fire cu El"[3]. Scriitorul operelor areopagitice vede "ecoul slab" al acestei puteri iubitoare chiar şi în desfrânatul "care se lasă purtat spre viaţa cea mai de jos, dus fiind de pofta iraţională".[4]

Iar Sfântul Maxim Mărturisitorul recunoaşte chiar şi în atracţia erotică a animalelor necuvântătoare, ca şi în forţa de atracţie care constituie "întrepătrunderea coerentă" a întregii creaţii, o pornire (elan) iubitoare (erotică) unitară

---

5 Nil Ascetul, *Epistole,* P.G. 79,464

1 Sfântul Ioan Scărarul, *Scara*, Cuvântul XXX, 5, în *Filocalia românească*, vol.IX,pag 425.

2 Părintele D. Stăniloae traduce adesori **eros** cu **dor** - n.tr.

3 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Despre diferite aporii*, P.G.,91, 1308 AB

4 *Despre numirile divine*, P.G. 3, 720 BC

şi o mişcare de întoarcere la unitatea vieţii dumnezeieşti[1].

Toate acestea înseamnă că pentru antropologia eclesială distincţia dintre sexe nu slujeşte nici numai scopul natural al perpetuării speciei umane, nici numai o diferenţiere a rolurilor sociale,- diferenţiere care permite alcătuirea "celulei" vieţii sociale, familia. Înainte de orice altceva, distincţia dintre cele două firi umane, bărbătească şi femeiască, şi atracţia erotică a existenţelor de sex opus conduc la finalitatea sa naturală şi la scopul său elanul erotic universal aflat în natură. Slujeşte întruchiparea în natură a **modului** de viaţă treimic - întrepătrunderea personală reciprocă a vieţii în limitele naturii create - şi are drept scop final unirea îndumnezeitoare a omului cu Dumnezeu.

Dacă omul refuză acest ţel şi scop, iubirea (erosul) degenerează într-o **pătimire** fără ieşire a naturii. Natura **pătimeşte** din cauza erosului, îl suportă ca pe o chinuitoare şi mereu neîmplinită dorinţă de împlinire existenţială şi ca pe o nemiloasă necesitate a perpetuării speciei. Păcatul este exact eşecul erosului de a realiza scopul către care tinde, adică unirea omului cu Dumnezeu. Erosul se transformă atunci într-o reluare perpetuă a tragediei Danaidelor, într-o nesăţioasă pornire a naturii de autosatisfacere, de voluptate şi de plăceri ale simţurilor individuale. Nu mai este fapt de comuniune şi relaţie de iubire, ci de supunere a celuilalt la cerinţa şi nevoia subiectivă de plăcere.

Numai când forţa iubitoare (erosul) care este îndreptată spre persoana de alt sex va duce la depăşirea iubitoare a individualităţii naturale (adică: omul să se depăşească pe sine ca individ, dorinţele, nevoile şi cerinţele sale individuale, să înceteze a avea în vedere numai supravieţuirea sa individuală şi să înceapă să trăiască de dragul celuilalt, din dragoste pentru celălalt), numai atunci se eliberează drumul răspunsului omului la chemarea iubitoare a lui Dumnezeu,

---

1 Comentarii *la Despre numirile divine,* P.G. 4, 268 CD 269 A

iar erosul devine cale a vieţii şi dar de viaţă. De aceea, prototip al iubirii conjugale este iubirea jertfelnică a lui Hristos pentru Biserică (Efeseni 5, 23,33), moartea de bună voie a individualităţii naturale pentru a se realiza viaţa ca iubire şi dăruire de sine. Hristos este cel dintâi care întruchipează modelul "iubirii adevărate" şi face posibilă şi raportarea noastră iubitoare la Persoana Sa: "El ne-a iubit pe noi mai întâi" - spune Fotie cel Mare, - "pe când noi eram vrăjmaşi şi potrivnici. Şi nu numai că ne-a iubit, ci S-a lăsat batjocorit, bătut şi răstignit pentru noi şi socotit între cei morţi; prin toate acestea, El Şi-a arătat dragostea Sa pentru noi"[1].

În Biserică, unde este locul Împărăţiei lui Dumnezeu - spaţiul în care se realizează modul treimic de "viaţă adevărată"- "nu mai este parte bărbătească şi parte femeiască" (Galateni 3, 28).

În Biserică existăm în felul în care vom exista şi după moartea individualităţii noastre fizice: nu cu puterile şi cu capacităţile firii noastre, cu energiile noastre psiho-somatice, ci datorită iubirii lui Dumnezeu, Cel care "cheamă la fiinţă cele ce încă nu sunt" (Romani 4, 17) - datorită chemării Sale iubitoare care constituie existenţa noastră ca fapt de comuniune cu El.

Aceasta nu înseamnă că firea noastră este anulată în spaţiul Împărăţiei. Înseamnă că se schimbă **modul** în care se ipostasiază (devine ipostas) firea noastră. Natura noastră nu mai devine ipostas (adică o existenţă vie concretă) prin funcţiile şi energiile sale proprii, ci datorită chemării de dragoste a lui Dumnezeu. De aceea nici nu mai avem nevoie să trecem prin posibilitatea naturală de distincţie între partea bărbătească şi cea femeiască pentru a realiza existenţa noastră naturală ca ipostas de viaţă, adică de dragoste şi comuniune.

---

1 Citat de Sfântul Nicodim Aghioritul în *Symvoulevtikon Egheiridion, pag.183, nota 1*

Această realitate doreşte să o semnaleze cuvântul evanghelic atunci când ne certifică faptul că în spaţiul "vieţii celei adevărate" sexualitatea dispare, la fel şi distincţia dintre sexe: "Fiii veacului acestuia se însoară şi se mărită; iar cei ce se vor învrednici să dobândească veacul acela şi învierea din morţi, nici nu se însoară, nici nu se mărită. Nici să moară nu mai pot, căci sunt la fel cu îngerii şi sunt fii ai lui Dumnezeu, fiind fii ai învierii" (Luca 20, 34,36).

Învierea, care desfiinţează relaţia conjugală aşa cum desfiinţează şi moartea, este "înviere din morţi". Presupune moartea **modului** natural, autonom de constituire a ipostasului nostru - moartea de voie sau fără de voie a individului, care îşi constituie ipostasul din puterile şi energiile firii sale. Trebuie să intervină o moarte pentru ca "ceea ce este muritor să fie înghiţit de viaţă" (2 Corinteni 5, 4). Spre această moarte au curajul să se îndrepte de bunăvoie **monahii** Bisericii. Ei refuză căsătoria, **modul** natural de autodepăşire iubitoare (erotică) a individualităţii, şi încearcă saltul de a ipostasia iubirea şi trupul în **modul** Împărăţiei. Să existe numai prin ascultare şi nevoinţă, asceză, numai prin abdicarea de bună voie de la natură, să-şi tragă existenţa şi viaţa din chemarea de dragoste pe care o adresează Dumnezeu omului.

În acest sens, monahii Bisericii sunt avangarda dar şi primele roade ale Împărăţiei - ale Împărăţiei care se zămisleşte în pântecele Bisericii. Noi ceilalţi, cei mulţi, avem nevoie de **ajutorul** pe care ni l-a dăruit Dumnezeu (Geneză 2, 18) pentru a ajunge, urmând exemplul jertfei lui Hristos, la moartea şi învierea pe care monahii le reuşesc prin acel salt. Amândouă drumurile, şi cel al monahilor şi cel al căsătoriţilor, sunt la fel de respectabile şi validate în Biserică, din moment ce ţelul lor este comun: viaţa liberă de spaţiu, de timp, de stricăciune şi de moarte.

10. Căderea

Conştiinţa unei **căderi** care l-a coborât pe om la un nivel de existenţă diferit de cel pentru care se simte creat nu ţine numai de tradiţia iudeo-creştină. Este o conştiinţă umană universală care se exprimă în mituri şi simboluri în aproape toate religiile şi care a inspirat aspecte capitale ale problematicii multor sisteme filozofice.

Pentru tradiţia creştină însă, referirea la **căderea** omului nu este pur şi simplu un element particular al teoriilor sale antropologice, ci este axul central de referinţă sau "cheia" pentru înţelegerea omului, a lumii şi a Istoriei. De o parte adevărul **căderii** şi de cealaltă parte adevărul **îndumnezeirii** omului jalonează evenimentul însuşi al Bisericii şi dau sens existenţei sale şi misiunii sale istorice.

În ce priveşte subiectul **căderii**, învăţătura Bisericii se fundamentează pe interpretarea textelor Vechiului Testament. Relatarea creării omului în primele pagini ale cărţii Genezei este completată cu referirea la evenimentul **căderii**, cu o reprezentare surprinzător de bogată în sensuri şi simbolisme arhetipice de neînlocuit.

Citim în cartea Genezei că Dumnezeu, după ce a creat pe om, a sădit pentru el un rai, adică o grădină foarte frumoasă, în Eden, şi l-a aşezat acolo. Imaginea grădinii funcţionează în toate religiile Orientului Mijlociu ca simbol al unei fericiri ideale - poate în contrast cu uscăciunea şi goliciunea pustiurilor, care prisosesc în această regiune. Desigur, seceta deşertului este simbol al morţii, în timp ce râurile care udă raiul din Eden şi bogăţia vegetaţiei care îl împodobesc dau imaginea unei plinătăţi a vieţii.

În acest "rai al desfătării", după cum îl descrie Sfânta Scriptură, îl aşază Dumnezeu pe primul om" pentru ca să-l lucreze şi să-l păzească" (Geneză 2, 15). Lucrul în această primă fază a vieţii umane nu era robie - omul ca rob al

nevoii de supravieţuire fizică - ci continuare organică şi prelungire a lucrării creatoare a lui Dumnezeu, creativitate, care îl caracterizează pe om drept **chip** al lui Dumnezeu, ca **persoană** adică.

În acelaşi timp, toate roadele plantelor din rai sunt oferite de Dumnezeu omului spre mâncare (Geneză 1, 29). Viaţa din rai a omului nu reprezintă o stare de "spiritualizare" sau de "elevare idealistă", cum şi-o închipuie adesea moraliştii. Viaţa omului, din prima clipă chiar, se realizează prin consumarea hranei, prin folosirea directă a materiei lumii. Omul trăieşte şi există numai în relaţie directă şi organică cu lumea, cu materia lumii. Nu într-o relaţie mentală şi teoretică. Omul nu este numai spectator şi observator sau hermeneut al lumii, ci este cel care îşi însuşeşte în mod direct lumea ca hrană, o ia în sine şi o face trup al său. Numai aşa, numai prin comuniunea organică cu lumea se realizează viaţa umană.

Fapt deosebit în starea paradisiacă a omului este că această luare a hranei care îi asigură omului viaţa nu constituie numai o relaţie efectivă şi o comuniune cu lumea, ci şi o relaţie efectivă şi vitală cu Dumnezeu. Dumnezeu este Cel care oferă omului hrana, adică premisa vieţii, Acesta îi oferă roadele şi seminţele pământului "spre mâncare". Orice era luat ca hrană era un dar al lui Dumnezeu, o "binecuvântare" a lui Dumnezeu, adică o realizare a **relaţiei** cu El - o realizare a vieţii ca **relaţie.** Relaţia paradisiacă a omului cu Dumnezeu nu este o relaţie morală sau religioasă, ceea ce înseamnă că nu se realizează în mod indirect, adică prin păstrarea unor legi sau prin aducerea de rugăciuni şi jertfe. Este viaţa însăşi a omului, care se realizează ca relaţie şi comuniune cu Dumnezeu, realizarea nemijlocită a vieţii, prin hrană, mâncare şi băutură.

Acelaşi adevăr al acestor prime pagini ale Genezei îl aflăm şi în actul bisericesc al Euharistiei, în care relaţia omului cu Dumnezeu - aşa cum a fost ea restabilită ca

relaţie de viaţă "în trupul" lui Hristos - se realizează din nou la modul plenar, prin intermediul unui eveniment de mâncare şi băutură. Omul îşi ia din nou hrana - elementele de bază ale hranei, care sunt pâinea şi vinul - ca fapt de comuniune ipostatică divino-umană deja: Trupul şi Sângele lui Hristos. Dumnezeiasca Împărtăşanie (*κοινωνια*), împărtăşirea cu Dumnezeu, este din nou o relaţie de viaţă prin intermediul hranei. Omul nu îşi ia viaţa din hrana ca atare, ci din hrană ca relaţie şi comuniune cu Dumnezeu. Primeşte hrana ca dar pe care i-l oferă Dumnezeu. Îşi ia viaţă şi existenţă din faptul comuniunii cu El, şi nu din capacitatea naturii sale de a supravieţui, efemer totuşi, prin hrănire. Această schimbare a **modului** de existenţă trece oricum prin actul fizic al mâncării şi al băuturii. Participarea la **modul** Împărăţiei nu este trecerea într-o "altă" viaţă, ci prin izbăvirea de stricăciune a acestei vieţi care se realizează ca şi comuniune-împărtăşire de hrană. De aceea şi imaginea Împărăţiei lui Dumnezeu în Noul Testament este adeseori imaginea unei cine, la care oamenii "mănâncă şi beau la masa" pe care le-o oferă Dumnezeu (Luca 22, 30).

Dumnezeu oferă primilor oameni posibilitatea vieţii, a "vieţii celei adevărate", a nestricăciunii şi nemuririi, dăruindu-le lumea, hrana, ca fapt de comuniune cu El. Dar realizarea vieţii ca eveniment de comuniune şi relaţie este oricum rodul libertăţii - nu există comuniune şi nici relaţie de dragoste obligatorie sau impusă. Aceasta înseamnă că viaţa paradisiacă a primilor oameni includea şi posibilitatea unei folosiri diferite a libertăţii: posibilitatea de a realiza existenţa umană nu ca fapt de comuniune şi relaţie cu Dumnezeu, ci prin sine, luându-şi puterile existenţiale numai din sine, numai din natura sa creată.

Această posibilitate este reprezentată de relatarea biblică prin folosirea simbolului pomului "cunoaşterii binelui şi răului" (Geneză 2, 9, 17). Este vorba tot de un copac din rai, dar care nu face parte din "binecuvântarea" pe care o oferă

Dumnezeu omului - consumarea fructelor sale nu constituie comuniune şi relaţie cu Dumnezeu. El reprezintă tocmai posibilitatea ca omul să-şi însuşească hrana sa - să-şi realizeze viaţa - nu ca pe o comuniune cu Dumnezeu, ci separat şi independent de Dumnezeu, să se hrănească numai pentru întreţinerea sa, pentru supravieţuirea eului său, pentru supravieţuirea individualităţii sale fizice. Să existe nu ca **persoană**, trăgându-şi ipostas de viaţă din comuniunea de dragoste, ci să existe ca individ fizic, ca monadă existenţială care îşi întreţine supravieţuirea ipostasului său din propriile sale forţe, din funcţiile şi energiile create ale acestuia.

Dumnezeu cere primilor oameni să nu mănânce din roadele acestui pom "al cunoaşterii binelui şi răului". Vrea oare să le ia posibilitatea cunoaşterii dilemelor morale, să-i păstreze din punct de vedere moral "unidimensionali"? Trebuie să clarificăm faptul că aici termenii "bine" şi "rău" nu au conţinutul convenţional al binelui şi răului, aşa cum îl înţelegem astăzi, nu sunt categorii ale comportamentului, nu exprimă accepţiunea juridică, legalistă a ceea ce este util sau păgubitor din punct de vedere social. Aici, ca în întreaga Sfântă Scriptură, termenii "bun" şi "rău" arată posibilitatea de viaţă şi alienarea vieţii, adică eventualitatea morţii. Dumnezeu clarifică acest lucru pentru primii oameni şi îi avertizează chiar: "În ziua în care veţi mânca din acesta cu moarte veţi muri" (Geneză 2, 17).

În aceste cuvinte ale lui Dumnezeu nu avem o ameninţare cu pedeapsa morţii, ci o previziune şi un avertisment. Dacă primii oameni mănâncă din acel pom nu săvârşesc numai o o abatere, nu încalcă numai o poruncă ce trebuie păstrată pentru că este venită de sus. Consumarea roadelor acestui pom va ridica de la ei premisa vieţii, îi va duce la moarte pentru că au încercat să realizeze viaţa nu în **modul** care constituie viaţa (**modul** treimic de iubire şi comuniune), ci întru totul contrar: căutând să realizeze viaţa din posibilităţile create şi de aceea trecătoare ale individualităţii lor naturale,

să existe ca şi când fiecare individualitate naturală ar fi cauza şi scopul său propriu. "Binele" şi "răul" nu constituie aici o simplă antiteză mentală - "răul" nu este negarea pe faţă a "binelui", ci contrafacerea şi alterarea acestuia. Există un **mod** "bun" şi unul "rău" de realizare a vieţii: aceasta este dilema care se pune în faţa primilor oameni. **Modul** rău propune ca realizabilă posibilitatea vieţii prin sine, posibilitatea ca făptura creată să aibă în ea şi cauza şi scopul său, să ajungă prin sine la asemănarea cu Dumnezeu şi la îndumnezeire. Dar aceasta este o minciună, o ambiţie înşelătoare care acceptă ca viaţă negarea vieţii şi conduce inevitabil la moarte. În imaginea biblică Dumnezeu vrea să-l păzească pe om tocmai de cunoaşterea morţii - deoarece moartea este o cunoaştere irevocabilă, care atunci când se dobândeşte este deja târziu pentru a mai fi oprite tragicele sale consecinţe.

Însă primii oameni aleg în cele din urmă **modul** cel "rău" de existenţă, modul morţii. Înştiinţarea pe care le-o adresează Dumnezeu subliniază faptul că în relatarea biblică opţiunea lor se face în deplină cunoştinţă a urmărilor sale. Intervine totuşi o circumstanţă atenuantă. În hotărârea lor sunt antrenaţi de către şarpe, simbolul acesta arhetipal al răului. Pentru hermeneutica bisericească, şarpele este aici expresia intervenţiei **diavolului** sau **satanei**, care constituie o existenţă personală, spirituală, asemănătoare cu îngerii lui Dumnezeu - duhurile care aduc slavă lui Dumnezeu şi pe care le-a creat Dumnezeu înainte de lume. Diavolul este o existenţă revoltată, exclusă de la viaţă, care se condamnă pe sine să perpetueze moartea pe care a ales-o el cel dintâi.

Şarpele adresează provocarea sa mai întâi femeii. Nici aici simbolismul nu este întâmplător. În limbajul arhetipurilor vieţii pe care îl foloseşte Scriptura (limbajul imaginilor arhetipale care "înseamnă" mult mai mult decât noţiunile), femeia este imaginea **naturii**, spre deosebire de bărbat care

este simbolul **logosului**. Această punere faţă în faţă a **naturii** şi a **logosului**, a femininului şi masculinului, nu reprezintă o distincţie axiologică, ci înfăţişează experienţa pe care o are omul despre felul în care se realizează viaţa naturală. **Natura** posedă o disponibilitate "feminină" de a întrupa faptul de viaţă, însă are nevoie de sămânţa **logosului** pentru ca să poată realiza această întrupare. Fără împerecherea masculinului cu femininul nu poate exista viaţă naturală. Fără intervenţia **logosului**, **natura** rămâne numai o posibilitate, nu este un fapt existenţial. Fără întruparea sa în **natură**, **logosul** rămâne numai o noţiune abstractă, fără ipostas.

Astfel, tentaţia pentru deturnarea realizării vieţii, tocmai pentru că nu constituie numai o provocare teoretică, ci posibilitate **naturală**, este acceptată mai întâi de femeie. Cuvintele care îi sunt adresate de şarpe sunt revelatoare pentru contrafacerea "logică" a binelui - revelatoare ale unui **logos** care vrea să înşele**natura**, să falsifice posibilităţile vieţii: "Dumnezeu a zis, oare, să nu mâncaţi roade din orice pom din rai?"Femeia reacţionează: "Roade din pomii raiului putem să mâncăm; numai din rodul pomului celui din mijlocul raiului ne-a zis Dumnezeu «Să nu mâncaţi din el, nici să nu vă atingeţi de el, ca să nu muriţi!». Şarpele nu insistă în insinuarea sa grosolană, o părăseşte rapid şi trece la o a doua: "Nu veţi muri", spune, "dar Dumnezeu ştie că în ziua în care veţi mânca din el vi se vor deschide ochii şi veţi fi ca Dumnezeu, cunoscând binele şi răul" (Geneză 3, 1-6). Imaginea biblică nu merge mai departe. La cea de a doua tentaţie, cea a asemănării cu Dumnezeu şi a îndumnezeirii prin sine, femeia cedează - natura acceptă să încerce realizarea vieţii în sine, autonom. Primii oameni gustă din rodul autonomiei şi al autosuficienţei existenţiale.

11. Urmările căderii: goliciunea

Aşa s-a întâmplat **căderea** omului. Vorbim de **cădere** nu pentru a indica o degradare valorică, ci o schimbare a **modului de existenţă**, o cădere de la viaţă. Relatarea biblică înfăţişează această schimbare existenţială, urmările căderii, cu un simbolism incomparabil.

Prima urmare a căderii a fost simţul goliciunii: "Atunci li s-au deschis ochii la amândoi şi au cunoscut că erau goi, şi au cusut frunze de smochin şi şi-au făcut acoperământ" (Geneză 3, 7). Până în momentul căderii "erau amândoi goi, şi Adam şi femeia lui, şi nu se ruşinau" (Geneză 2, 25). Ce este, aşadar simţul goliciunii, ruşinea în faţa goliciunii, care însoţeşte căderea? Este conştiinţa că privirea celuilalt care cade pe mine nu este privirea celui ce mă iubeşte, a omului care mă iubeşte, în care am încredere. Este privirea unui străin, care nu mă priveşte cu dragoste, ci mă vede ca pe un obiect al dorinţei şi plăcerii sale numai. Privirea celuilalt mă transformă în obiect, mă obiectivează, mă transformă în individ neutru, simt că mă lipseşte de subiectivitate, de identitatea mea cea mai profundă şi unică. A mă simţi gol înseamnă ruperea relaţiei, lipsirea de dragoste, nevoia de a mă apăra în faţa ameninţării pe care o constituie pentru mine celălalt. Şi mă apăr cu ajutorul ruşinii. Mă îmbrac pentru a acoperi subiectivitatea mea, mă feresc de privirea celuilalt, să nu mă transform în obiect ce serveşte plăcerii individuale şi suficienţei de sine a celuilalt.

Înainte de cădere, trupul era în întregime expresie şi revelare a unicităţii **personale**, chemare dinamică la comuniune de viaţă, depăşire de sine şi dăruire din iubire. Simţul goliciunii şi ruşinea pentru goliciune încep din momentul în care viaţa încetează să mai aibă în vedere iubirea şi urmăreşte numai suficienţa de sine a individualităţii - nevoia individuală, plăcerea individuală. De aceea şi după cădere,

numai în dragostea adevărată goliciunea încetează de a mai fi ruşine şi devine mişcare ultimă de încredere şi dăruire de sine. "În adevărata dragoste, sufletul acoperă trupul" spunea Nietzsche, căruia pizma ateismului nu i-a desfiinţat întotdeauna simţul adevărului înlăuntrul său. Din cealaltă parte, un sfânt, Isaac Sirul, completează acest cuvânt: "Dragostea nu cunoaşte ruşine... dragostea nu cunoaşte în chip firesc ceea ce este ruşinea şi uită propria sa măsură"[1].

Simţul goliciunii şi ruşinea de goliciune este cea mai evidentă dovadă a alienării pe care a suferit-o natura umană o dată cu căderea: chipul lui Dumnezeu întipărit firii omului se perverteşte şi se alterează (fără însă a se şterge definitiv), adică modul **personal** de existenţă al Sfintei Treimi, al iubirii dintre Persoane - al iubirii care este singura în măsură să unifice viaţa şi voinţa şi lucrarea firii, a naturii. Libertatea personală se supune (deşi niciodată deplin) nevoii individuale a existenţei de sine naturale, devine instinct, pornire, patimă inexorabilă. În felul acesta firea se fărâmiţează. Se fărâmiţează în individualităţi care trăiesc fiecare numai pentru sine - individualităţi care încearcă să se impună una alteia şi se luptă una cu alta pentru revendicarea vieţii.

12. Vinovăţia

Cea de-a doua imagine reprezentativă pentru urmările căderii în relatarea biblică este apariţia sentimentului de vinovăţie şi încercarea de justificare individuală. Primii oameni aud paşii lui Dumnezeu care se plimba prin rai pe înserat şi sunt cuprinşi de frică - o frică aşa de mare, încât se grăbesc să se ascundă "de la faţa Domnului Dumnezeu" între pomii raiului. Atunci Dumnezeu îl cheamă pe Adam,

---

1 *Cuvinte despre nevoinţe, Cuvântul 59)*

îl întreabă de ce s-a temut, şi Adam invocă goliciunea sa drept cauză a temerii. Adam se simte acum gol chiar şi în faţa lui Dumnezeu. Chiar şi privirea lui Dumnezeu simte că îl dezgoleşte, o simte ca pe o presiune asupra individualităţii sale. Dumnezeu nu-i mai este un apropiat, unul care îl iubeşte, relaţia cu El nu mai este relaţie de dragoste şi izvor de viaţă. Chiar şi Dumnezeu este acum un "altul", o a doua existenţă care ameninţă să anuleze independenţa individualităţii sale chiar şi numai prin prezenţa sa.

"Nu cumva ai mâncat din pomul din care ţi-am poruncit să nu mănânci?" îl întreabă Dumnezeu. Şi Adam se grăbeşte să se dezvinovăţească: "Femeia pe care Tu mi-ai dat-o, aceasta mi-a dat din pom şi am mâncat". Iar când Dumnezeu o întreabă pe femeie: "De ce ai făcut aceasta?," răspunsul femeii este şi el o eschivare: "Şarpele m-a amăgit şi am mâncat" (Geneză 3, 11-13). Căderea care a avut loc manifestă acum tendinţa de apărare a individualităţii, transferul responsabilităţii şi încercarea de a se justifica pe sine.

Dacă simţul goliciunii şi ruşinea sunt manifestări ale pierderii caracterului **personal** al existenţei, simţul culpabilităţii, frica, încercarea de transferare a responsabilităţii şi îndreptăţirea de sine sunt manifestări ale agoniei pricinuite de pierderea vieţii, a vieţii adevărate, adică nemuritoare. Este agonia în faţa morţii. Am ajuns la această concluzie nu în mod arbitrar, ci prin criteriile exegezei eclesiale a imaginilor Bibliei. Să ne întrebăm mai întâi: de ce se teme Adam, în realitate atunci când se ascunde de Dumnezeu, de ce vrea să se protejeze atunci când transferă responsabilitatea asupra femeii? Se teme cumva de o ameninţare exterioară, simte cumva vreun pericol obiectiv? Dar nu are o experienţă precedentă de ameninţare sau pericol - în mod normal ar fi trebuit să fie atât de lipsit de frică pe cât este pruncul care întinde mâna să apuce focul. Răspunsul facil al moraliştilor este de obicei următorul: Adam se teme

deoarece a încălcat porunca lui Dumnezeu şi se aştepta la pedeapsă. Dar noţiunile de încălcare şi de pedeapsă sunt şi acestea imagini luate din experienţa ulterioară a lumii căzute. Dacă absolutizăm aceasta şi o considerăm ca pe singura explicaţie a fricii lui Adam, lăsăm multe goluri şi dăm naştere la întrebări fără răspuns. Cum este posibil ca Adam să se teamă de Dumnezeu, pe care-L cunoaşte numai ca pe Unul care "iubeşte nebuneşte" pe om şi care îi dă viaţă? Dacă dragostea unui om care iubeşte cu adevărat, chiar şi după cădere, este gata să ierte şi să uite orice greşeală a persoanei pe care o iubeşte, dragostea lui Dumnezeu nu reuşeşte să ajungă nici măcar măsura umană? Să fie dragostea lui Dumnezeu mai puţină decât dragostea umană a celui ce este cu adevărat îndrăgostit, decât afecţiunea tatălui sau decât îngăduinţa nesfârşită a mamei? Să nu reuşească Dumnezeu nici ceea ce cere de la noi: să "iertăm celor care ne greşesc" ori de câte ori ne greşesc, până la "şaptezeci de ori câte şapte"?

Dar Dumnezeu este şi drept, ne răspund moraliştii, trebuie să facă dreptate, să pedepsească abaterea. De unde împrumută însă pe acest "trebuie", căruia Îl supun chiar şi pe Dumnezeu? Există oare vreo necesitate care să limiteze iubirea lui Dumnezeu, adică libertatea Lui? Dacă există, atunci Dumnezeu nu este Dumnezeu, sau cel puţin nu este Dumnezeul pe care Îl cunoaşte Biserica. Un Dumnezeu **drept**, un paznic ceresc care păzeşte respectarea legilor unei justiţii obligatorii chiar şi pentru El este numai facere a închipuirii omului căzut, proiecţie a nevoii de validare supranaturală a sa în conflictele care domină coexistenţa socială. Oricâte artificii sofisticate ar găsi moraliştii pentru a armoniza logic iubirea lui Dumnezeu cu dreptatea, edificiile silogisticii lor rămân foarte fragile. "Precum un bob de nisip nu atârnă cât mult aur, la fel şi nevoia de judecată dreaptă nu cântăreşte cât milostivirea Sa", spune Sfântul Isaac Sirul.

Dumnezeul revelaţiei biblice şi al experienţei eclesiale nu este drept. "Să nu numeşti pe Dumnezeu «drept» căci nu dreptatea Lui se vede în lucrurile tale... Unde este dreptatea lui Dumnezeu? El este Bun cu cei răi şi necredincioşi"[1].

13. Tragedia creaţiei

Împotriva acestui adevăr fundamental, care este în acelaşi timp experienţă şi certitudine a Bisericii, mulţi aduc din Sfânta Scriptură numeroase exemple de pedepse pe care le dă sau le anunţă Dumnezeu. Potopul care îneacă toate vietăţile pământului, cu excepţia celor din arca lui Noe; focul şi pucioasa care fac să dispară Sodoma şi Gomora; plăgile asupra Faraonului; David care este pedepsit pentru păcatul său de a fi omorât pe Abesalom; iar în Noul Testament, desigur, imaginea judecăţii şi a răsplătirii viitoare, separarea în drepţi şi păcătoşi, ameninţarea cu iadul, unde este "plângere şi scrâşnire a dinţilor". La exemplele acestea biblice, oamenii mai adaugă şi toate relele naturale, pe care le văd ca manifestări ale mâniei lui Dumnezeu, pedepse apocaliptice ale mâniei lui Dumnezeu: cutremure, inundaţii, epidemii etc.

Biserica face însă separaţie între aceste imagini exemple şi adevărul pe care acestea îl indică. Adevărul este **căderea** omului, iar căderea nu are pur şi simplu un conţinut juridic. Dar, aşa cum am încercat să arătăm, este o decădere, o pervertire a vieţii, către care libertatea omului atrage cu sine întreaga creaţie - din moment ce libertatea umană este singura posibilitate de a se realiza sau a de a nu se realiza scopul existenţei tuturor creaturilor şi al fiecăreia în parte. Pervertirea vieţii înseamnă alterare şi contrafacere a legilor-

---

[1] Sfântul Isaac Sirul, *Cuvinte despre sfintele nevoinţe*, Cuvântul 59-60

modurilor de funcţionare a vieţii. În toate exemplele biblice de pedepsire a omului şi în toate manifestările mâniei lui Dumnezeu, Biserica vede consecinţele funcţionării defectuoase a legilor-modurilor vieţii, consecinţele distanţării creaturii de "viaţa cea adevărată", prăpastia pe care a creat-o revolta omului între creat şi necreat. Limbajul pedagogic al Sfintei Scripturi şi în special al Vechiului Testament, care se adresează unui popor tare în cerbice, interpretează aceste consecinţe cu imagini prin excelenţă înţelese de omul căzut; de aici imaginea unui Dumnezeu mânios care pedepseşte orice abatere.

Dar Dumnezeu nu este unul care pedepseşte, ci El respectă la modul desăvârşit libertatea omului şi consecinţele acestei libertăţi. Nu intervine să desfiinţeze fructele amare ale opţiunii libere a omului, deoarece atunci ar desfiinţa însuşi adevărul **persoanei** umane şi dimensiunile cu adevărat cosmice ale acestui adevăr. Iubirea lui Dumnezeu intervine numai ca să transforme autopedepsirea omului în pedagogie mântuitoare. Culmea acestei intervenţii este întruparea lui Dumnezeu Însuşi, asumarea în trupul divino-uman al lui Hristos a tuturor urmărilor revoltei omului, "până la moartea pe cruce", şi trasfigurarea acestor urmări în relaţie şi comuniune cu Tatăl, adică în viaţă veşnică.

Plecând de la aceasta, fără ca urmările căderii să fie anulate de o manieră distructivă pentru libertatea umană, i se oferă din nou omului posibilitatea pe care a avut-o în rai de a alege între viaţă şi moarte: transformarea morţii în viaţă, după modelul lui Hristos, Cel de al doilea Adam, sau rămânerea în moarte, în iadul care este "martiriul de a nu iubi pe nimeni".

Căderea lui Adam, considerată în dimensiunile ei cosmice şi diacronice, cu adevărat bulversante pentru mintea omului, este pentru Biserică o uriaşă tragedie, revelatoare pentru nemărginirea libertăţii **personale**, pentru dimensiunile cosmice ale adevărului persoanei - revelatoare în cele din urmă

pentru "slava" lui Dumnezeu, pentru măreţia infinită a **chipului** Său pe care l-a întipărit naturii umane. Această revelaţie o întrevede Biserica în tragedia căderii, revelaţie care dă sens întregii creaţii. "Pentru că făptura aşteaptă cu nerăbdare descoperirea fiilor lui Dumnezeu... căci ştim că toată făptura împreună suspină şi împreună are dureri până acum" (Romani 8, 19,22). Peripeţia universală care începe în grădina Edenului nu este un eşec al lucrării lui Dumnezeu - această lume a catastrofelor naturale, a războaielor, a foametei, a nedreptăţii, a crimelor, lumea aceasta plină de gemetele victimelor nevinovate, de strigătele copiilor chinuiţi, udată la propriu cu sânge şi cu lacrimi, această lume nu este, în nici un caz, un triumf al dreptăţii; este însă, în ochii omului credincios, triumf al libertăţii care câştigă pas cu pas, picătură cu picătură, mersul înainte spre îndumnezeire, condusă de dragostea lui Dumnezeu. "Căci socotesc că pătimirile vremii de acum nu sunt vrednice de mărirea care ni se va descoperi... pentru că şi făptura însăşi se va izbăvi din robia stricăciunii, ca să fie părtaşă la libertatea măririi fiilor lui Dumnezeu" (Romani 8, 18,21). O îndumnezeire a omului şi a lumii care n-ar fi rod al libertăţii ar fi însemnat eşecul lucrării lui Dumnezeu - o îndumnezeire lipsită de libertate este o contradicţie la fel de mare ca şi cea a unui Dumnezeu lipsit de libertate: o absurditate, o viaţă fără raţiune şi fără sens.

14. Agonia în faţa morţii

Întorcându-ne acum la teama care îl determină pe Adam să se ascundă de Dumnezeu după cădere, putem să spunem că aceasta nu este produs al vinovăţiei juridice, nu este aşteptarea unei pedepse. Este pierderea "îndrăznirii cea către Dumnezeu" despre care vorbeşte Sfânta Scriptură (1 Ioan

3, 21). Este ruperea legăturii cu Dumnezeu, conştiinţa responsabilităţii pentru realizarea vieţii separat de Dumnezeu. Este trăirea pentru prima dată a singurătăţii existenţiale, prima gustare a morţii. Frica lui Adam este agonia în faţa morţii.

Pe căi foarte diferite, experienţa psihanalizei contemporane formulează părerea că prima trăire a vinovăţiei şi a agoniei se naşte la om o dată cu naşterea sa, deci o dată cu desprinderea de trupul matern. Dacă această opinie se adevereşte, atunci ea nu este prea departe de imaginea biblică referitoare la naşterea fricii lui Adam. Primul simţământ, fie şi chiar inconştient, de "a exista în mod individual" este şi primul simţământ al morţii, prima experienţă a unei profunde singurătăţi, adică a neputinţei omului de a-şi trage viaţa de oriunde altundeva în afara eului său. În natura însăşi a omului pare să existe un instinct care distinge **modul** vieţii de **modul** morţii, adică un instinct care distinge "viaţa adevărată" care se împărtăşeşte şi la care se participă de individualizarea existenţei care implică moartea. Dacă acest lucru se adevereşte, atunci frica primară a lui Adam nu este numai chip şi simbol, ci realitate care marchează străfundurile sufletului omului din primul moment al venirii sale pe lume.

Dialogul lui Dumnezeu cu primii oameni în Eden se încheie cu vestirea şi descrierea profetică de către Dumnezeu a celorlalte urmări ale căderii. Să le enumerăm:

Duşmănie neîmpăcată se pune între femeie şi şarpe, între natura omenească şi diavol. Duşmănia va culmina în persoana unui urmaş al femeii, care va strivi capul şarpelui, puterea diavolului, în timp ce şarpele abia de va reuşi să-i înţepe "călcâiul". Acest urmaş al Evei este pentru Biserică Hristos şi această primă vestire a biruinţei Sale asupra diavolului este **protoevanghelia** Scripturii, prima veste bună a mântuirii omului. Se vor înmulţi necazurile şi suspinele femeii, aceasta

devenind vas fragil, sensibil la durere. Ea nu încetează a fi purtătoare a vieţii, dar viaţa acum este perpetuarea naturii, nu a persoanei. De acum femeia va naşte cu dureri copiii săi, deoarece fiecare naştere este şi o sfâşiere a trupului său, sfâşiere a naturii, adaos de individualităţi autonome, muritoare. Relaţia femeii cu bărbatul ei, forţa de dragoste revelatoare a modelului treimic de viaţă, se preschimbă în ruptură cu bărbatul său - "atrasă vei fi către bărbatul tău şi el te va stăpâni" (Geneză 3, 16).

Dar şi accesul bărbatului la viaţă, relaţia sa cu pământul, cu natura, cu hrana-viaţa sa vor fi prilej de durere şi suferinţă neîntreruptă. Relaţia omului cu natura materială a lumii nu poate să mai fie relaţie **personală**, relaţie cu logosul iubirii lui Dumnezeu care constituie lumea. Lumea devine obiect neutru, care se opune eforturilor omului de a o supune nevoii şi dorinţei sale de supravieţuire individuală. Pământul "va rodi spini şi pălămidă" iar omul îşi va câştiga pâinea sa "în sudoarea feţei sale", până când se va întoarce şi el însuşi în neutralitatea impersonală a pământului transformat în obiect şi trupul lui se va descompune în pământ, "pentru că pământ eşti şi în pământ te vei întoarce" (Geneză 3,19).

15. "Îmbrăcămintea de piele"

Relatarea căderii omului în Sfânta Scriptură se încheie cu scoaterea lui din Raiul desfătării, pierderea posibilităţii de a mânca din "pomul vieţii", ceea ce ar fi însemnat pentru el posibilitatea nemuririi. Dar şi acest sfârşit dureros este pecetluit de o imagine revelatoare a iubirii lui Dumnezeu, a iubirii care reuşeşte să ridice caracterul definitiv şi ultimativ al căderii, să limiteze răul pe care l-a produs aceasta, să relativizeze iremediabilul. Este imaginea "tunicilor din piele" (*δερματινοι χιτωνες*),a îmbrăcăminţii cu care Dumnezeu

îi îmbracă pe primii oameni, imagine care a atras foarte mult atenţia exegeţilor creştini: "Apoi a făcut Dumnezeu lui Adam şi femeii lui îmbrăcăminte de piele şi i-a îmbrăcat" (Geneză 3, 21).

Pentru exegeza eclesială, îmbrăcăminţile din piele cu care i-a îmbrăcat Dumnezeu pe primii oameni simbolizează ipostasul biologic care acoperă alteritatea **personală** a omului. Înainte de cădere, orice act al naturii biologice-pământene a omului există (se realizează şi se arată) numai ca revelare a chipului dumnezeiesc: constituie alteritatea personală, viaţa ca relaţie şi comuniune de dragoste. După cădere, ipostasul subiectului uman este biologic iar energiile naturii sale (energiile psihosomatice) sunt în slujba vieţii ca supravieţuire individuală. Omul nu încetează a fi persoană, chip al lui Dumnezeu, numai că acest chip îmbracă acum "îmbrăcămintea de piele" a nechibzuinţei, a stricăciunii şi a morţii.

Dar această îmbrăcare cu stricăciunea şi cu moartea se dovedeşte în cele din urmă nespus de mare iubire de oameni a lui Dumnezeu şi grijă a iubirii Sale. Îmbrăcând persoana umană cu ipostas biologic, Dumnezeu ia în seamă consecinţele căderii. Energiile naturale (psihosomatice) nu mai ipostasiază alteritatea personală a vieţii ca iubire, ci individualitatea muritoare şi viaţa ei trecătoare. Îngăduind însă şi moartea ca urmare a acestei îmbrăcări, o limitează numai la individualitatea aceasta biologică, punând astfel limite şi sfârşit păcatului ca eşec al vieţii şi stricăciunii: "pentru ca răul să nu devină nemuritor".

Astfel moartea distruge nu omul însuşi, ci perisabilitatea care îl înconjoară. Ea nu atinge **persoana** umană pe care Dumnezeu a chemat-o la **fiinţă**. Moartea distruge şi pune capăt falsului ipostas de viaţă, individualităţii biologice cu care a fost îmbrăcat omul după cădere. Moartea, rezultat al păcatului, se întoarce împotriva biruinţei aparente a păcatului - individualitatea biologică autonomizată - şi o

distruge. Moartea desfiinţează zidul cel înconjurător al stricăciunii, eliberând posibilităţile existenţiale ale persoanei.

Drumul rămâne aşadar deschis şi după cădere, pentru ca persoana omului să poată deveni din nou **ipostas** de viaţă - nu de viaţă biologică, supusă stricăciunii şi efemerului, ci nestricăcioasă şi nemuritoare. Această nouă posibilitate e-xistenţială o va inaugura Dumnezeu prin întruparea Sa, devenind astfel început al mântuirii şi al înnoirii neamului omenesc.

VIII

IISUS HRISTOS

1. Scandalul

Numele lui Iisus Hristos împarte în două istoria omenirii. În acelaşi timp însă, Acesta a constituit şi constituie cea mai mare piatră de poticnire pentru gândirea omenească. El este Dumnezeu care S-a făcut om. O astfel de unire rămâne de neînţeles pentru logica umană şi, în orice caz, inaccesibilă cunoaşterii noastre "pozitive".

Sfântul Apostol Pavel este primul care semnalează faptul că, cel puţin pentru greci, ideea de împreună sălăşluire a lui Dumnezeu cu omul în persoana lui Hristos, Dumnezeu-Omul, este cu adevărat o **nebunie** (1 Corinteni 1, 23). Grecii îi învăţau pe oameni gândirea corectă, cunoaşterea sistematică, cea care nu poate funcţiona fără o definire exactă a lucrurilor. Iar lucrurile sunt definite de natura lor, de substanţa lor, adică de un ansamblu de proprietăţi care fac tot ceea ce există să fie ceea ce este, şi nu altceva. O floare este floare deoarece are petale, sepale, pistil şi celelalte - nu poate fi floare şi în acelaşi timp să aibă picioare sau aripi, ochi cu care să vadă sau voce să vorbească. Aşa şi Dumnezeu; pentru a fi Dumnezeu trebuie să fie infinit, nemărginit, atotcunoscător şi atotputernic, să aibă viaţă în Sine şi mişcare de la Sine. El nu poate fi Dumnezeu şi, în acelaşi timp, să aibă trup material şi trecător, să aibă nevoie de oxigen pentru a respira şi de hrană pentru a Se hrăni,

să obosească, să-I fie somn, să sufere trupeşte sau să Se întristeze. Împotrivirea gândirii greceşti faţă de noţiunea de Dumnezeu-Om s-a manifestat puternic chiar în sânul Bisericii creştine. Cele mai caracteristice expresii ale acestei împotriviri au fost două erezii, **nestorianismul** şi **monofizitismul**, care au produs mari probleme timp de câteva secole lumii creştine şi care nu au încetat niciodată să reprezinte două tendinţe sau devieri ale mentalităţii creştinilor.

Nestorianismul[1] exprimă tendinţa de a vedea în persoana lui Iisus Hristos o existenţă umană în fiinţa sau natura Sa - să vedem în El un om pur şi simplu, o persoană concretă ce ţine de firea omenească, înzestrată totuşi de Dumnezeu cu daruri speciale şi calităţi extraordinare. Această tendinţă a supravieţuit până astăzi pe scară largă, şi o întâlnim la un număr mare de oameni, care vorbesc cu respect despre Iisus Hristos, recunoscând însă în persoana Acestuia numai un mare învăţător, un om foarte însemnat, care a întemeiat cea mai înaltă religie până acum sau un mare reformator moral şi social care a condus omenirea la importante reuşite pe plan moral.

Dimpotrivă, monofizitismul[2] reprezintă tendinţa de a vedea în persoana lui Iisus Hristos numai o intervenţie a lui Dumnezeu în istorie; de a-L vedea numai pe Dumnezeu care în chip văzut se prezintă ca om - şi care, prin urmare, este numai aparent om, nu şi în fiinţa sau în natura Sa. Această tendinţă o întâlnim până astăzi la acei oameni care vor să menţină în creştinism o formă de **dualism** filozofic şi moral. Să menţină, de fapt, o foarte comodă bipolaritate, pentru gândirea umană, o separaţie categorică între dumnezeiesc şi omenesc, între spiritual şi material, între veşnicie şi timp, între sacru şi profan.

---

1 Întemeietor al nestorianismului a fost Nestorie, Patriarh al Constantinopolului (380 - 451)

2 Întemeietor al monofizitismului a fost Eutihie, preot în Constantinopol (378 - 454)

Este caracteristic faptul că, din punctul de vedere al psihiatrului Igor Caruso - la care ne-am referit şi în capitolul precedent -, cele două erezii sunt expresii a două tendinţe sau impulsuri mult mai generale ale psihicului uman. Oricare dintre acestea, în cazul în care este absolutizată, duce la acea imagine eretică a vieţii pe care o numim nevroză. Caruso identifică în istorie numeroase produse ale unor astfel de devieri nevrotice: pe de-o parte, în manifestările unui antropocentrism absolutizat, iar pe de altă parte ale unei percepţii idealiste a vieţii şi a adevărului, şi aceasta absolutizată. Într-adevăr, putem să distingem un nestorianism clar în optimismul raţionalismului, în eficienţa moralismului, în supraestimarea criticii istorice, în mitul ştiinţei umane şi în demitizarea ştiinţifică a metafizicii, în absolutizarea politicii şi a organizării, în prioritatea care se dă relaţiilor economico-pragmatice. După cum putem distinge reacţia monofizită manifestându-se în idealismul puritan, în dispreţuirea omului fizic, în neîncrederea faţă de trup şi de funcţiunile acestuia, în fobia faţă de dragostea umană şi faţă de viaţa conjugală, în "despiritualizarea" structurilor, în mitificarea unei autorităţi văzute sau în misticismul unei conduceri infailibile.

Având în vedere aceste tendinţe contrare ale psihicului uman, limbajul Bisericii caută să delimiteze adevărul experienţei sale privitoare la întruparea lui Dumnezeu întruparea Sa în persoana istorică a lui Iisus Hristos. Timp de patru secole, la Sinoadele Ecumenice I, IV, VI şi VII, Biserica s-a luptat să salveze adevărul întrupării lui Dumnezeu, de pervertirea sa în schemă intelectuală sau "principiu" axiomatic. Hristosul ereziilor era un model moral de om desăvârşit sau o idee abstractă despre un dumnezeu neîntrupat. În amândouă cazurile, viaţa oamenilor nu se schimbă în fond cu nimic; trupul viu al omului rămâne condamnat la a putrezi în pământ pentru totdeauna, iar progresele morale ale vieţii umane, individuale sau colective, sunt o înşelătorie, un nonsens sau o simplă iluzie.

Nu este posibil ca, timp de patru secole, Biserica să se fi luptat pentru o metafizică abstractă, şi nici pentru a valida un exemplu moral. Nu s-a luptat nici măcar pentru "duhul" omului, ci s-a luptat să salveze trupul acestuia. Poate trupul omului - carnea, nu numai sufletul - să se unească cu Dumnezeu în chip neamestecat, neschimbat, neîmpărţit şi nedespărţit? Poate natura umană să constituie împreună cu natura dumnezeiască un fapt unitar de viaţă?

Dacă răspunsul este da, atunci un mai există moarte. Atunci trupul este semănat în pământ asemenea bobului de grâu, pentru a aduce rod însutit, pentru ca omul să realizeze plenitudinea vieţii. Patru secole de luptă pentru ca trupul omului să fie salvat de absurdul morţii. Pentru a se arăta posibilitatea pe care o are această umilă materie din care este făcută lumea, trupul pământului şi al omului, să se unească cu viaţa dumnezeiască, pentru ca stricăciunea să se îmbrace întru nestricăciune.

O luptă şi o neîncetată stăruinţă pentru ca limbajul nostru convenţional de fiecare zi să poată exprima dinamismul vieţii pe care l-a descoperit întruparea Cuvântului. Împreună cu limbajul, împreună cu cuvintele, strădania pictorului de a spune acelaşi adevăr cu penelul - nu în chip simbolic sau figurat, ci întipărind în desenul şi în culoarea sa nestricăciunea şi slava trupului omenesc. Împreună cu ei şi cântarea plasticizată a arhitectului care dă glas pietrei şi argilei pentru ca în zidirea lui să încapă Cel neîncăput şi să Se întrupeze Cel fără de trup, şi astfel să se vădească în ea creaţia întreagă şi frumuseţea făpturii. Împreună şi imnele poetului şi poezia psalmistului, o artă care îşi supune simţurile în loc să fie supusă de acestea, descoperind în această supunere taina vieţii care biruieşte moartea.

2. Chenoza

Obiecţiei aduse de greci împotriva posibilităţii unirii a două naturi sau substanţe diferite într-o existenţă unică şi unitară, teologia Sfinţilor Părinţi şi a Sinoadelor Ecumenice răspunde: Această posibilitate există în ceea ce priveşte pe Dumnezeu şi pe om, deoarece atât dumnezeirea cât şi omenitatea au un **mod** comun de **existenţă**, care este persoana. Am văzut mai înainte că modul de existenţă al lui Dumnezeu - aşa cum aflăm din experienţa Bisericii - este alteritatea personală şi libertatea faţă de orice determinare naturală. Persoana precede fiinţa, ea ipostasiază fiinţa, o face ipostas, adică existenţă concretă. Această imagine a modului dumnezeiesc de existenţă s-a întipărit şi în natura umană. Deşi este creată şi dată, firea umană există şi ea ca alteritate personală şi având posibilitatea libertăţii faţă de condiţia sa de creatură, adică faţă de orice determinare naturală. Omul a fost creat nu numai "după chipul", ci şi "după asemănarea" lui Dumnezeu (Facere 1, 26). Existenţa lui **personală** constituie posibilitatea de a ajunge şi omul la libertatea de viaţă care este proprie lui Dumnezeu, adică la **viaţa veşnică**, cea liberă de orice determinare şi necesitate naturală. Această posibilitate a refuzat să o realizeze Adam. Dumnezeu intervine nu pentru a impune omului să se asemene cu El (să ajungă la asemănarea cu El), ci pentru a se face El asemenea omului, conducând posibilitatea existenţei **personale** a naturii umane la ultima şi cea mai mare realizare - cea a unirii **ipostatice** cu Dumnezeirea, reuşită imposibil de realizat de către om chiar şi înainte de căderea sa.

Dumnezeu nu se uneşte însă direct cu omul aflat în starea la care Adam ar fi putut ajunge dacă şi-ar fi urmat drumul său înainte către asemănarea cu Dumnezeu. Persoana istorică a lui Iisus Hristos este o individualitate umană ca toate celelalte individualităţi în starea lor de după cădere,

adică o individualitate ce ocupă un loc în spaţiu, trecătoare, conformă cu toate normele condiţiei de creatură a naturii umane şi cu toate limitele naturii. Numai pentru câteva clipe, pe muntele Tabor, Mântuitorul Hristos descoperă consecinţa reală a unirii lui Dumnezeu cu omul - transformarea (transfigurarea) omului în slavă, arătare a lui Dumnezeu. În tot restul vieţii pământeşti a lui Hristos, manifestarea existenţială a vieţii lui Dumnezeu rămâne "în taină". Biserica vorbeşte despre chenoza lui Dumnezeu în persoana lui Hristos, despre o "golire" a Sa de bunăvoie sau despre o renunţare la orice element care ar fi făcut să se manifeste în chip direct dumnezeirea Sa: "S-a deşertat pe Sine, chip de rob luând...., ca să fie asemenea trupului smereniei noastre" (Filipeni 2, 7; 3, 21).

Această "deşertare" de dumnezeire în persoana lui Hristos este rodul libertăţii personale dumnezeieşti, al libertăţii Fiului şi Cuvântului lui Dumnezeu Celui întrupat. Aceasta nu afectează, nu influenţează în nici un fel unirea reală a firii dumnezeieşti şi a firii omeneşti în Hristos. Liber de orice determinare a Fiinţei sau a Naturii, Dumnezeu poate să ipostasieze în Persoana Sa nu numai propria Sa existenţă (Fiinţa sau Natura Sa), ci şi existenţa omului, fiinţa omului. Ipostasiind în acelaşi timp cele două firi într-un singur ipostas personal, păstrează însuşirile naturale ale fiecăreia, fără a Se supune niciunei necesităţi de realizare existenţială a acestor însuşiri. Aşa se şi explică faptul că poate să Se golească de slava dumnezeirii Sale, sau poate anula greutatea umanităţii Sale materiale, atunci când merge pe apă ca pe uscat. Dacă numai Persoana este aceea care ipostasază fiinţa, atunci nici o necesitate a firii - dumnezeieşti sau omeneşti - nu o precede în aşa fel încât să limiteze manifestarea existenţială a libertăţii personale.

3. "Neamestecat şi nedespărţit"

Dumnezeu îmbracă natura umană şi o face părtaşă la Natura Sa dumnezeiască, ipostasiind **modul** personal comun de existenţă a celor două naturi într-o singură existenţă unitară, într-o pesoană. Această persoană este Cuvântul întrupat, Cea de a doua Persoană a Sfintei Treimi "în trup", Fiul Cel Unul Născut al Tatălui "făcut trup". Este Iisus, Hristosul (Unsul) lui Dumnezeu.

Unirea celor două firi în Hristos este **neamestecată** şi **nedespărţită**. Cele două firi nu se confundă, diferenţa dintre ele nu se anulează. Atât Dumnezeirea cât şi omenitatea îşi păstrează fiecare însuşirile sale într-o singură şi nedespărţită realizare existenţială, într-o singură Persoană, cea a lui Hristos. Biserica Îl mărturiseşte pe Hristos ca fiind Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit - nu există schimbări sau atenuări sau alterări nici în fiinţa sa omenească, nici în cea dumnezeiască.

Însă toate aceste formule riscă să fie percepute ca noţiuni abstracte, dacă ignorăm **modul** în care persoana ipostasiază (face existenţă adevărată) natura, deci şi unirea celor două naturi. Nu trebuie să uităm că natura există numai ca ipostas personal, numai "în persoane". Iar persoana ipostasiază natura deoarece recapitulează într-un eveniment existenţial unitar, în faptul alterităţii şi al libertăţii, toate **energiile** naturii sale: voinţa, raţiunea, creativitatea, iubirea sau oricare altă energie. Cunoaştem natura numai ca eveniment energetic (dinamic), numai prin intermediul energiilor sale, a căror purtătoare şi expresie este persoana. Natura fără energii este numai o noţiune abstractă, o "substanţă" mentală neipostasiată. Aşa cum persoana fără natura sa, ale cărei energii le ipostasiază existenţial, este numai un principiu abstract.

Riscul să percepem unirea celor două firi în Hristos ca pe un "principiu" teoretic abstract, cu referire la "substanţe"

intelectuale numai fără vreo legătură cu orice fel de realizare existenţială l-a semnalat Biserica în cazul ereziei **monotelismului** şi **monoenergismului,** care a avut ca principal reprezentant pe Patriarhul Constantinopolului Serghie (610-638). Erezia aceasta învăţa că Hristos a avut două firi, cea dumnezeiască şi cea omenească, dar susţinea că unirea celor două firi a dus la o singură voinţă şi lucrare personală a Cuvântului lui Dumnezeu întrupat.

Dar o singură voinţă şi o singură lucrare înseamnă, în fapt, o singură fire, pentru că cea de a doua fire care nu este activată ca fapt existenţial este în realitate inexistentă. Dacă Hristos a avut numai voinţă şi lucrare dumnezeiască, atunci firea Sa omenească este în realitate neipostasiată, El însuşi ar fi fost o fantasmă umană inexplicabilă, iar omenitatea ar fi rămas neasumată de Dumnezeire şi deci nevindecată.

Pentru Biserică, Hristos este persoana Cuvântului lui Dumnezeu întrupat, persoană care ipostasiază într-un eveniment existenţial concret şi natura dumnezeiască şi natura omenească. Acest fapt existenţial concret este alteritatea şi libertatea Sa personală care recapitulează şi manifestă energiile şi lucrările ambelor firi. Persoana a avut prioritate în faţa naturii (ea este cea care dă existenţă-ipostas naturii), alteritatea şi libertatea personală recapitulează şi manifestă energiile naturale fără să se supună acestora. Astfel, nici libertatea lui Hristos nu se supune energiilor celor două naturi, ci le supune, de aceea le şi ierarhizează şi arată "voinţa Sa umană ca nefiind opusă sau contradictorie, ci mai curând supusă voinţei dumnezeieşti atotputernice".

Prin urmare, întâietatea voinţei dumnezeieşti în Hristos nu este o necesitate naturală, nu este voinţa dumnezeiască cea care se impune voinţei umane prin forţa atotputerniciei sale naturale. Această întâietate este reuşită a libertăţii personale a lui Hristos. De aceea Biserica o prezintă ca antiteză la folosirea libertăţii din partea primului Adam.

Primul Adam a rerfuzat să realizeze viaţa (existenţa personală a naturii sale) în **modul** vieţii: ca şi comuniune de iubire şi depăşire de sine iubitoare. Libertatea sa personală (manifestare şi administrare a energiilor naturale care alcătuiesc faptul existenţei) a întors energia volitivă a naturii sale de la **modul** vieţii la **modul** morţii, denaturând viaţa în supravieţuire individuală, în existenţă de sine (*αυτυπαρξια*) naturală autonomă. Iar natura autonomă, din punct de vedere existenţial, lucrează ca necesitate de viaţă pentru sine (*αυτοζωη*), ca voinţă instinctuală de supravieţuire, stăpânire şi perpetuare. Firea se separă de posibilitatea de viaţă ca persoană, energiile naturale se emancipează de sub tutela libertăţii persoanei (administrarea şi exprimarea personală a lor), devin scopuri în sine existenţiale necesitate inexorabilă. Existenţa personală lucrează de acum supusă fiind naturii, deci supusă caracterului său creat, de aceea şi sfârşeşte în moarte - cea din urmă necesitate a creatului.

Dimpotrivă, al doilea Adam, Hristos supune prin libertatea Sa personală voinţa firii Sale omeneşti voinţei firii Sale dumnezeieşti, voinţei vieţii celei adevărate care este activată ca şi comuniune de ascultare cu Tatăl, ca predare de sine în iubirea Tatălui. Voinţa firii dumnezeieşti a lui Hristos este voinţa comună a Persoanelor Sfintei Treimi, voinţa vieţii, libertatea iubirii - libertatea de orice necesitate, de aceea se şi identifică cu viaţa veşnică. Acestei voinţe a libertăţii care realizează viaţa ca depăşire de sine şi supunere din dragoste, Hristos îi supune voinţa omenească naturală a Sa şi prin această supunere aduce însănătoşirea, vindecarea naturii umane. Natura umană nu mai este de acum o necesitate autonomă de autoconservare, nu este încercarea de a exista prin sine a creatului, care încercare sfârşeşte inevitabil în moarte. Acum există o Persoană care recapitulează energiile firii umane în realizarea liberă a vieţii - acum natura umană participă prin intermediul voinţei Fiului la viaţa Sfintei Treimi. Caracterul creat al Său,

materialitatea Sa nu împiedică unirea Sa ipostatică şi existenţială cu dumnezeirea, din moment ce ceea ce constituie viaţa nu este natura ca atare şi energiile ei (materialitatea sau spiritualitatea şi nematerialitatea), ci persoana care o ipostasiază.

4. Dumnezeu desăvârşit şi om desăvârşit

Este extraordinară atenţia Bisericii în încercarea ei de a semnala cu cât mai mare exactitate graniţele evenimentului care s-a săvârşit în persoana lui Hristos. Nu de a epuiza în cuvântul său sau de a adeveri cu ajutorul categoriilor logicii convenţionale unirea lui Dumnezeu cu omul. Ci de a proteja această formulare a adevărului de orice interpretare greşită care ar afecta posibilitatea participării omului la starea de nestricăciune a muritorului, care se săvârşeşte prin întruparea Cuvântului.

Vorbim, deci, mai întâi despre întruparea lui Dumnezeu în persoana lui Iisus Hristos, despre înomenirea lui Dumnezeu. "Despre Dumnezeu care S-a făcut om vorbim, şi nu despre om care s-a făcut Dumnezeu"[1]. Când ne referim la Hristos, nu avem în minte mai întâi un om cu care s-a unit dumnezeirea, nu a preexistat o existenţă umană căreia S-a adăugat Dumnezeu Cuvântul. Ci Dumnezeu Cuvântul "a constituit pentru Sine trup viu, din sângele preacurat al Fecioarei" fiind El Însuşi ipostasul care ia trup prin această zămislire paradoxală. Asumarea firii omeneşti de către Cuvântul a urmat modul în care este lucrată firea ca fapt existenţial; are ca punct de plecare pântecele unei femei,

---

1 Sfântul Ioan Damaschin, *Despre credinţa ortodoxă* III,47

acolo se constituie şi creşte trupul viu, revelator al ipostasului sau al persoanei.

Vorbind despre întruparea Fiului şi Cuvântului lui Dumnezeu, a celei de a doua Persoane a Sfintei Treimi, aceasta nu înseamnă că Logosul se izolează de celelalte Persoane şi lucrează numai El preluarea umanităţii. Biserica recunoaşte în faptul întrupării lui Dumnezeu Cuvântul o lucrare comună a Persoanelor Sfintei Treimi, neînţelegând că se întrupează împreună cu Cuvântul în vreun fel anume Tatăl sau Duhul Sfânt. Distincţia ipostasurilor dumnezeieşti nu se anulează şi doar Ipostasul Cuvântului ia trup omenesc, dar voinţa şi lucrarea Treimii rămâne comună şi în timpul întrupării, se păstrează caracterul unitar al lui Dumnezeu, unitatea vieţii dumnezeieşti. Această plinătate unitară a vieţii şi a voinţei şi a lucrării Dumnezeirii recapitulează Hristos în Ipostasul Său divino-uman. "Căci întru El locuieşte, trupeşte, toată plinătatea Dumnezeirii" (Coloseni 2, 9).

Mărturisim pe Hristos ca Dumnezeu desăvârşit dar şi om desăvârşit. Întreaga Dumnezeire s-a unit în Persoana lui Hristos cu omenitatea întreagă. Fiecare însuşire şi fiecare energie a naturii umane universale a fost asumată de către Hristos, nimic din ceea ce este omenesc nu a rămas în afara acestei asumări. Iniţiativa asumării aparţine celui care şi-o asumă. Acesta lucrează **singular** ca ipostas şi **treimic** ca voinţă. Dar şi cel care este asumat nu rămâne executant patetic în această asumare. Dumnezeul întrupat nu forţează natura umană, nu foloseşte natura ca pe un material neutru pentru realizarea voinţei Sale. Natura umană se oferă pentru a fi asumată de Dumnezeu printr-un consimţământ personal liber - se oferă **în întregime** firea şi lucrează **singular** oferirea de sine (din moment ce natura există şi se oferă numai **personal**). Este consimţământul Fecioarei Maria, acceptarea liberă din partea ei a voii lui Dumnezeu, care face posibilă întâlnirea voinţei dumnezeieşti cu voinţa omenească

în faptul întrupării Fiului şi Cuvântului. "Şi a zis Maria: Iată roaba Domnului. Fie mie după cuvântul Tău" (Luca 1, 38).

În aceste cuvinte este exprimată o atitudine de predare şi oferire de sine, de acceptare a voii lui Dumnezeu şi de încredere absolută în iubirea Lui. Nici o cerinţă de autonomie, nici o revendicare pentru sine. Fecioara Maria se oferă pentru această zămislire şi purtare în pântece numai din ascultare faţă de Dumnezeu, pune la dispoziţie existenţa sa pentru a se face voia Lui. Astfel, zămislirea care se săvârşeşte este liberă de orice motivaţie naturală, liberă de orice necesitate sau impunere din dorinţă, poftă, plăcere, de orice instinct de reproducere şi perpetuare. Energia naturală a maternităţii se transformă din funcţia biologică autonomă în fapt personal de consimţământ liber, ascultare faţă de Dumnezeu, de abandonare în mâinile proniei dumnezeieşti. Exact această libertate de necesitatea naturală face ca Sfânta Maria să "rămână Fecioară şi după naştere".

În limbajul Bisericii spunem că unirea lui Dumnezeu cu omul, întruparea lui Dumnezeu Cuvântul este un eveniment "mai presus de fire". Aceasta înseamnă mai întâi că este vorba de un eveniment ce presupune o libertate reciprocă (a lui Dumnezeu şi a omului) de orice predeterminare naturală. În persoana Preasfintei Născătoare de Dumnezeu "este biruită rânduiala firii", sunt depăşite premisele şi necesităţile ce caracterizează creatul în autonomia sa faţă de necreat. Dar şi necreatul, prin întruparea sa în Sfânta Fecioară, depăşeşte **modul** necreatului şi începe să existe în **modul** creatului: intră în timp Cel fără de timp, este încăput în spaţiu Cel neîncăput, se face prunc Cel veşnic şi Îşi asumă dimensiunile unei individualităţi Cel necuprins. "Mai presus de fire" pentru omenitate este dezlegarea sa de limitele creaturii şi de necesităţile autonomiei de după cădere. "Mai presus de fire" pentru Dumnezeire este libertatea şi din libertatea nelimitatei transcenderi a oricărei determinări sau necesităţi - este "mai presus de fire" faptul că Dumnezeu

"a venit până la firea noastră, adică până la cel de necinste a ajuns, pe care Acesta nu-l avea"[1]. Prin această dublă transcendere se descoperă singurul eveniment existenţial absolut pentru Biserică: persoana lui Dumnezeu şi chipul Său întipărit în existenţa personală a omului.

5. Născătoarea de Dumnezeu

Biserica recunoaşte în persoana Preasfintei Născătoare de Dumnezeu acea făptură care - numai ea în întreaga creaţie materială şi spirituală a lui Dumnezeu - a ajuns la plinătatea scopului pentru care există creaţia; în cea mai deplină posibil unire cu Dumnezeu, în cea mai deplină realizare a posibilităţilor vieţii. Consimţământul său la întruparea Fiului nu a fost numai o armonizare a voinţei omeneşti cu voinţa lui Dumnezeu, ci un eveniment existenţial unic de întrepătrundere a vieţii creatului cu viaţa necreatului: Preasfânta Maria s-a învrednicit să participe cu **lucrarea sa naturală** (lucrarea voinţei, dar şi a maternităţii) la lucrarea comună a Dumnezeirii, adică la însăşi viaţa lui Dumnezeu. Viaţa sa naturală, sângele său, funcţionarea biologică a trupului său s-au identificat cu viaţa pusă în lucrare în ipostasul întrupat al lui Dumnezeu Cuvântul. Dumnezeu Cuvântul a trăit ipostatic ca parte a trupului său. Prin trupul şi sângele său, în pântecele său a trăit Dumnezeu. Energia sa naturală creată s-a identificat cu energia de viaţă a necreatului.

Preasfânta Născătoare de Dumnezeu nu "a împrumutat" numai funcţiile sale biologice lui Dumnezeu Cuvântul - deoarece o mamă nu "împrumută" trupul copilului său, ci edifică cu trupul şi sângele său existenţa acestuia, după cum

---

1 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Comentarii la «Despre Numirile divine»*, PG 4, 229 C

constituie şi "sufletul" copilului său prin alăptare, vorbire, mângâiere, afecţiune. Biserica insistă în a afirma că Fiul şi Cuvântul lui Dumnezeu nu a luat pur şi simplu trup prin întruparea Sa, ci "trup însufleţit cu suflet dotat cu raţiune şi înţelegere"[1], aşa cum este trupul oricărui embrion uman. Hristos a luat firea omenească cu întreg ansamblul de energii trupeşti şi sufleteşti care o alcătuiesc şi o exprimă. Contribuţia Preasfintei Născătoare de Dumnezeu nu se opreşte la edificarea trupului lui Hristos, ci se prelungeşte şi la ceea ce am putea numi constituirea sufletului Său, a psihologiei sale umane - din moment ce mama este sursa şi punctul de plecare al primelor trăiri sufleteşti, al primelor cunoştinţe, al primelor gânguriturí, al intrării progresive a copilului în lumea numelor şi a simbolurilor, în lumea oamenilor.

Maica lui Dumnezeu deci, Sfânta Fecioară Maria, a identificat în existenţa sa viaţa creată cu Creatorul său. În acest fel, fiecare creatură, sau creaţia lui Dumnezeu întreagă află în persoana sa uşa spre "viaţa cea adevărată", intrarea spre plinătatea posibilităţilor existenţiale. "Toată zidirea se bucură în ea, ceata tuturor îngerilor şi neamul omenesc". Prin intermediul limbajului poeziei bisericeşti, fiecare imagine alcătuitoare a firii se aplică Preasfintei, pentru a se arăta tocmai înnoirea universală a creatului care s-a săvârşit în persoana sa. Ea este "cer" şi "pământ bun" şi "munte netăiat", "stâncă ce adapă pe cei însetaţi de viaţă" şi "pântece înflorit" şi "pământ roditor care face să crească laudele". La fel, "semantica" incomparabilă a iconografiei ortodoxe transpune ipostas plastic al acestor imagini, în desen sau în culoare, fie că reprezintă pe Maica Domnului ţinând Pruncul în braţe ca tron al Dumnezeirii, fie rugându-se, fie îmbrăţişând dulce, fie "culcată," la Naşterea lui Hristos sau la Adormirea sa. Este noua Evă care recapitulează natura umană nu în autonomia sa cea "împotriva firii" şi în moarte, ci în par-

---

[1] Sfântul Ioan Damaschin, *Despre credinţa ortodoxă* III, 46

ticiparea sa "cea mai presus de fire" la Dumnezeire şi în realizarea vieţii veşnice. Deoarece voia ei restabileşte "finalitatea" existenţială sau scopul întregii creaţii, dă sens şi speranţă "aşteptării nerăbdătoare a făpturii". Când credincioşii cer rugăciunile Născătoarei de Dumnezeu pentru mântuirea lor, nu cer vreun fel de mijlocire juridică, ci includerea voinţei lor proprii nelucrătoare în voinţa ei dătătoare de viaţă, care afirmă iubirea mântuitoare a lui Dumnezeu celui întrupat.

6. Contextul istoric

Luând firea omenească, Dumnezeu intervine în timp, Se încadrează în Istoria umană. Iisus Hristos este persoană istorică: Se naşte într-un anume timp şi loc, din mamă al cărui arbore genealogic se înrădăcinează şi se ramifică într-o seminţie anume a poporului lui Israel, neamul împărătesc al lui David. Astfel şi El este evreu de neam, încadrat în condiţiile sociale ale lumii elenizate din Imperiul Roman, supus şi El structurilor politice şi de autoritate din ţinutul evreilor ocupat de romani.

Însuşi numele Lui este sinteză a două limbi şi tradiţii care alcătuiesc condiţiile istorice ale timpului său şi va alcătui trupul istoric al Bisericii primare: **Iisus** este nume ebraic iar **Hristos** este cuvânt grecesc. Cu **Iisus** elenizăm ebraicul **Iesoua**, derivat dintr-o rădăcină verbală care înseamnă **a mântui**, **a ajuta**. Cuvântul **Hristos** în greceşte este adjectiv care ia locul unui substantiv derivat al verbului **hrio** şi înseamnă **uns**; cel care a primit **hrisma**, care a fost uns. Pentru tradiţia ebraică, ungerea cu untdelemn sau mir era semnul văzut al ridicării la vrednicia de rege sau preot - semn că cel uns era ales de Dumnezeu pentru a sluji unitatea poporului sau relaţia poporului cu Domnul Puterilor.

Dar Unsul prin excelenţă al lui Dumnezeu era în Scripturi Mesia cel aşteptat, de aceea şi sensul cuvântului **Hristos** ajunsese să se identifice cu cel al cuvântului Mesia. Făcând legătură între numele propriu zis **Iisus** cu numele vredniciei sau al funcţiei **Hristos**, Biserica numeşte persoana istorică şi interpretează evenimentul pe care Acesta îl întrupează.

Evanghelistul Luca ne dă circumstanţele istorice ale apariţiei propovăduirii Înaintemergătorului şi în continuare ale începutului vieţii publice a lui Hristos. Acesta indică mai întâi anul curent al domniei împăratului roman de atunci: "În al cinsprezecelea an al domniei Cezarului Tiberiu". Acest "reper" istoric ar fi suficient pentru o determinare cronologică exactă. Dar Sfântul Luca insistă cu meticulozitatea istoriografului experimentat, care prevede eventuale contestări ale istoricităţii lui Iisus, întăreşte datarea cronologică şi cu referire la stăpânitorii locali: "Pe când Ponţiu Pilat era procuratorul Iudeii, Irod tetrarh al Galileii, Filip, fratele său, tetrarh al Ituriei şi al ţinutului Trahonitidei, iar Lisanias tetrarh al Abilenei". Nu se mulţumeşte cu numirea stăpânitorilor politici, ci adaugă şi datarea cronologică ce indică conducerea religioasă a poporului Israel: "În zilele arhiereilor Anna şi Caiafa" (Luca 3, 1,2). Sensibilitatea Evanghelistului Luca în ceea ce priveşte datarea exactă va fi justificată multe secole după aceea, când un val de ateism în Europa, după Renaştere, va încerca să dovedească ine-xistenţa persoanei istorice a lui Hristos, dând astfel o facilă soluţie în confruntarea cu "nebunia" şi "scandalul" ipostasului Său divino-uman. Generaţii succesive de cercetători din ultimele secole se vor ocupa cu o cercetare foarte extinsă şi complexă referitoare la credibilitatea istorică a Evangheliilor: datări cronologice, referiri la persoane, la înalţi demnitari ai timpului, la localităţi, concursuri de împrejurări vor trece prin controlul criticii filologice şi istorice a textelor, se va căuta verificarea lor prin descoperirile

arheologice. Apologetica creştină va invoca o serie de referiri extracreştine la Persoana lui Hristos, care vin să certifice intervenţia Sa în Istorie: Pliniu cel Tânăr (în jurul anului 112 d.Hr.), Tacit (în jurul anului 115), Suetoniu (în jurul anului 120), dar şi referiri anterioare, precum vestitul *Testimoniu* al lui Iosif Flaviu (în jurul anului 93), *Cronica samariteanului Thallius*, scrisă în Roma (puţin înainte sau puţin după anul 60), *Scrisoarea sirianului Mara Bar Sarapion* (datată în anul 73 d.Hr.). Pe căi diferite, cercetarea ştiinţifică adevereşte istoricitatea Persoanei lui Iisus Hristos - fără a interpreta evenimentul pe care această Persoană îl întrupează.

Într-o a doua "linie de apărare", raţionalismul occidental al ultimelor secole a invocat "mitificarea" persoanei istorice a lui Hristos de către prima comunitate creştină. "Raţiunea" acestei supoziţii nu era de dispreţuit: aproape în totalitate informaţiile despre persoana istorică a lui Iisus Hristos sunt luate din textele care au fost scrise despre Acesta de către prima comunitate creştină : Evangheliile, Faptele Apostolilor, Epistolele Apostolilor. Dar aceste informaţii exprimă exclusiv idealizarea - proprie predicii - a Persoanei lui Hristos, identificarea Lui cu aşteptările mesianice, cu aspiraţiile religioase, cu nevoile misionare ale primei comunităţi creştine. Trebuie să existe aşadar o diferenţă şi o distanţă între "Iisus Cel istoric" şi "Hristos Cel al predicii apostolice" pe care ni-L păstrează Sfintele Evanghelii. Pentru a depăşi această distanţă şi a restabili adevărul istoric despre Persoana lui Iisus, este nevoie să curăţim textele evanghelice de eventualele elemente de "idealizare" şi să păstrăm numai informaţiile acelea care pot fi dovedite istoric, cele care sunt deci neîndoielnice. Sigur, problema care se naşte de aici este cu ce criterii se va încerca această "curăţire" a textelor evanghelice şi până la ce limite se va extinde. Abordarea acestei întrebări în practică a avut ca rezultat crearea unei

diversităţi de şcoli, tendinţe şi metode de interpretare, mai ales în lumea protestantă, fiecare reprezentând un anume procent de îndoială asupra relatărilor evanghelice, ajungându-se uneori şi la negarea în întregime a elementului "supranatural": a minunilor şi a Învierii lui Hristos.

Toată această problematică este oricum consecinţa unei anume concepţii despre cunoaştere ce caracterizează în special omul Europei apusene - şi, prin extensiune, tipul de om pe care îl formează modul de viaţă occidental. Am vorbit şi în paginile anterioare despre această exigenţă a cunoaşterii "pozitive", despre căutarea de certitudini pe care fiecare minte individuală poate să le deţină cu siguranţă, fără nesiguranţa provocată de îndoieli. Presupune o atitudine de viaţă individualistă (egocentrică), o mentalitate a certitudinilor individuale, a suficienţei de sine bine consolidate, o civilizaţie a "drepturilor individului", adică un mod de viaţă la antipodul modului de existenţă eclesială. Sigur, tot în paginile noastre anterioare am semnalat: concluziile ştiinţelor numite "pozitive" (atât ale cercetării fizice cât şi ale celei istorice şi antropologice) converg astăzi spre o teorie a cunoaşterii care arată caracterul relativ al cunoaşterii "pozitive, obiective sau definitive". Pretenţia omului occidental de a stăpâni ca individ cunoaşterea şi de a o epuiza în limitele posibilităţilor sale cognitive subiective este greu să fie demontată cu dezvoltări teoretice, deoarece este rod al unei mentalităţi universale şi al unui mod de viaţă. În comparaţie cu realizarea eclesială a vieţii (viaţa ca rezultat dinamic al depăşirii de sine din iubire şi comuniune iubitoare), este vorba de o percepţie literalmente "eretică" a modului de "a trăi" şi de "a fi adevărat".

Oricum, chiar în limitele teologiei occidentale, mulţi cercetători au demonstrat, printr-un demers aprofundat şi prin argumente raţionale, credibilitatea istorică a relatărilor evanghelice şi nefondarea distincţiei între "Iisus Cel istoric" şi

"Hristos cel al propovăduirii apostolice". Pentru omul de tip şi de mentalitate occidentală, această confirmare apologetică a credibilităţii Evangheliilor are o utilitate pedagogică şi poate să sprijine "conştiinţele slabe". Dar sprijinirea "conştiinţelor slabe" prin apologetică are graniţele ei clare şi foarte limitate: poate să arate că Evangheliile nu relatează mituri, ci evenimente reale adeverite de mărturii în multe feluri verificabile. Apologetica nu poate însă să interpreteze evenimentele cuprinse în relatările evanghelice, să clarifice cauzele şi scopul acelor evenimente. Absolut nici o apologetică nu poate demonstra divino-omenitatea lui Hristos, biruinţa morţii şi înnoirea creaţiei care se realizează în Persoana lui Iisus. Şi fără fundamentul adevărului despre întruparea lui Dumnezeu şi despre îndumnezeirea omului, învăţătura evanghelică rămâne un moralism demn de toată admiraţia, dar în cele din urmă, utilitarist, iar referirile la minunile lui Hristos reprezintă numai un "paradox" supranatural în fond inexplicabil.

7. "Izvor" şi "Izvoare"

Contestând radical "autoritatea" obiectivizată a papalităţii, protestantismul a propus ca **izvor** exclusiv al adevărului creştin Biblia. Biblia ar conţine întreg adevărul revelaţiei lui Dumnezeu, de o manieră obiectivă şi definitivă. Este un text care ne face direct accesibil cuvântul lui Dumnezeu, ca obiect dat, fără să mai avem nevoie de completări ale revelaţiei sau de mijlocitori care ar înlesni credinţa şi primirea cuvântului dumnezeiesc.

La această absolutizare a autorităţii Bibliei din partea protestantismului, "contrareforma" romano-catolică a replicat cu convingerea că **izvoarele** adevărului creştin sunt două: Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie. Cea care exprimă şi

administrează Sfânta Tradiţie este "adunarea Episcopilor", dar numai prin "capul" acesteia "infailibil", care este Papa al Romei, definit drept "cap vizibil al Bisericii Universale" (**visibile caput totius Ecclesiae**). Tradiţia bisericească dobândeşte autoritate numai după autentificarea sa - toate acele modalităţi prin care se formulează şi se interpretează revelaţia lui Dumnezeu: Sinoadele Ecumenice, învăţăturile Părinţilor, tradiţia liturgică, simbolurile de credinţă, regulile de vieţuire.

Fie că avem în vedere Scriptura singură, fie Scriptura împreună cu Tradiţia, este vorba totuşi de **izvorul** sau **izvoarele** din care omul extrage în mod obiectiv adevărul. Este vorba adică de nevoia unei autorităţi obiective, nevoia omului occidental de a se asigura ca individ deţinând un adevăr incontestabil - chiar dacă această asigurare este plătită cu subjugarea sa faţă de reprezentări idololatre ale "infailibilităţii": fie că aceasta este autoritatea revelaţiei supranaturale sau autoritatea ştiinţei, inspiraţia divină a textelor Sfintei Scripturi sau, mai târziu, autoritatea textelor lui Marx sau oricare altă ideologie, fie "infailibilitatea" Vaticanului, fie "infailibilitatea" Moscovei sau a oricărui alt "sediu". Istoria omului occidental este o dialectică a supunerii şi a revoltei, în care revolta înseamnă de fiecare dată alegerea unei alte autorităţi, prin urmare opţiunea şi pentru o nouă supunere, în timp ce scopul rămâne mereu acelaşi: asigurarea individualistă, validarea certitudinii individuale referitoare la adevărul credinţei.

Dincolo de sângele care s-a vărsat (în "războaiele sfinte", în "sfintele inchiziţii", în chinurile care au fost consacrate ca metode de interogatoriu în judecăţile ereticilor), s-a vărsat şi multă cerneală pentru a fi consolidată autoritatea Vaticanului şi "infailibilitatea" Papei. Au fost "mobilizate" plastografii strigătoare la cer ale Istoriei: că Petru a fost primul episcop al Romei, că exercita primat de autoritate

asupra celorlalţi Apostoli şi, prin urmare, a lăsat moştenire această autoritate şi succesorilor săi, Episcopilor Romei, că împăratul Constantin cel Mare ar fi cedat Papei administrarea statului roman occidental cu drepturi imperiale ("donaţia pseudo-constantiniană"), că din vechime au existat canoane care l-au impus pe Papă drept cap suprem al autorităţii bisericeşti, dar şi al celei politice ("dispoziţiile pseudo-cipriane") şi multe altele.

La fel de multă cerneală s-a consumat şi de către protestanţi pentru a consfinţi **caracterul inspirat** exclusiv al Sfintei Scripturi sau revelaţia directă a lui Dumnezeu numai prin intermediul textelor biblice. S-a susţinut că autorii cărţilor biblice ar fi fost instrumente pasive, fără să aibă nici o influenţă asupra scrierii textelor, nici măcar asupra stilului sau a sintaxei textelor, ei împrumutând numai mâna lor pentru a scrie mecanic tot ceea ce Duhul Sfânt le dicta. Şi aceasta pentru că numai o astfel de inspiraţie raţionalistă asigura în mod supranatural şi de netăgăduit infailibilitatea autorităţii textelor şi dădea credinciosului siguranţa că, citind Biblia, putea să posede şi adevărul.

Într-o astfel de atmosferă, contestarea ştiinţifică a credibilităţii istorice a Scripturilor sau a dovezilor Tradiţiei desfiinţa fundamentul însuşi al "credinţei", adică al supunerii faţă de o autoritate. Omul de tip occidental avea de ales între ateism şi mutilarea raţiunii sale, sau acceptarea compromisului unei versiuni cenzurate a relatărilor evanghelice, dezgolite de elementul "supranatural", potrivite numai pentru uzul moralist sau chiar şi pentru exploatare politică.

Viaţa şi practica Bisericii nedespărţite, ca şi continuitatea sa istorică în teologia şi spiritualitatea Bisericilor Ortodoxe nu cunosc nici una, nici două **izvoare** de autoritate infailibilă. Acesta nu înseamnă că ignoră sau subestimează însemnătatea şi autoritatea Sfintei Scripturi şi a Sfintei Tradiţii. Refuză însă să separe adevărul de realizarea şi experienţa adevărului,

de realizarea vieţii "conform adevărului". Înainte de orice formulare a sa, adevărul este **eveniment**, fapt: realizarea istorică a **modului** treimic al vieţii celei adevărate este Trupul lui Hristos, Biserica. Faptul de viaţă care este Biserica precede şi Scriptura şi Tradiţia - după cum ipostasul divino-uman al Său precede învăţătura lui Hristos, şi fără acest ipostas al vieţii, cuvântul evanghelic rămâne o învăţătură admirabilă, incapabilă însă de a scăpa de moarte neamul omenesc.

Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiţie definesc, fără să epuizeze, adevărul şi revelaţia lui Dumnezeu către oameni. Cuvintele **adevăr** şi **revelaţie** nu înseamnă pentru Biserică o anume "completare" a cunoştinţelor noastre, inabordabilă metodelor noastre ştiinţifice sau de oricare alt fel - nu sunt anume "articole de credinţă" pe care trebuie să le acceptăm fără nici o rezervă, pentru că ne-au fost date pe "cale supranaturală" şi pe care nimeni nu îndrăzneşte să le pună sub semnul îndoielii. Pentru Biserică, **adevărul** şi **revelaţia** se referă la Dumnezeu, care Se arată oamenilor ca "viaţa cea adevărată". Iar viaţa nu poate fi arătată prin intermediul noţiunilor "despre" viaţă, ci numai ca realizare existenţială accesibilă omului. Adevărul şi revelaţia vieţii sunt pentru Biserică **modul de existenţă** a lui Dumnezeu Cel întrupat într-o persoană istorică, în Persoana lui Hristos, care realizează viaţa eliberată de moarte. Hristos este "Calea, Adevărul şi Viaţa" (Ioan 14, 6) şi rămâne "ieri şi astăzi Acelaşi" (Evrei 13, 8), ca **mod** şi **cale** de existenţă a Trupului Său, a Bisericii.

Cunoaştem, aşadar, adevărul şi revelaţia nu citind pur şi simplu Sfânta Scriptură şi textele "simbolice" ale Sfintei Tradiţii, ci confirmându-ne nouă înşine aceste texte prin participarea la modul de existenţă al Bisericii, la **calea** modelului treimic de viaţă. Transformăm **abordarea** individuală a textelor în comuniune eclesială a adevărului pe care textele îl semnalează. În afara acestei comuniuni, în

afara modului de existenţă eclesială, nu există adevăr şi revelaţie, ci numai anumite cunoştinţe religioase, mai bune sau mai puţin bune decât alte cunoştinţe asemănătoare.Ca să **cunoaştem** cuvântul Sfintei Scripturi trebuie să-l studiem întrupat în Trupul bisericesc al lui Hristos, în persoana sfinţilor, a părinţilor noştri duhovniceşti care ne "nasc" pe noi la viaţa comuniunii bisericeşti.

Citirea Sfintei Scripturi în Biserica nedespărţită şi apoi în Biserica Ortodoxă constituie un act liturgic - adică act de comuniune a trupului bisericesc. Ne împărtăşim cu cuvântul Sfinţilor Apostoli, care au fost "martori" şi "părtaşi ai arătării lui Dumnezeu (au auzit, au văzut şi au trăit arătarea Sa istorică), intrăm în comuniune cu ei citind textele lor nu ca pe nişte informaţii istorice, ci primind mărturia lor ca certificare a vieţii şi a unităţii trupului euharistic. Fiecare întrunire euharistică este şi o manifestare în fapt a cuvântului evanghelic: este realizarea vieţii oamenilor, a celor vii şi a celor morţi, după modelul unităţii treimice, dincolo de stricăciune şi moarte. Aceasta este Evanghelia (Vestea cea bună), pe care o sărbătorim de fiecare dată în Sfânta Euharistie, primind citirea cuvântului Apostolilor ca adeverire a experienţei noastre euharistice directe.

Cuvântul evanghelic al Apostolilor este cuvântul revelator al lui Hristos nu pentru că l-ar fi dictat Hristos acestora printr-un fel de inspiraţie mecanică, ci pentru că Apostolii au consemnat relaţia de viaţă pe care au realizat-o împreună cu El, aceeaşi relaţie de viaţă care constituie într-o unitate şi trupul euharistic. Au consemnat cuvântul-revelaţie al acestei relaţii, ceea ce înseamnă atât indicarea didactică a limitelor-premiselor unirii lui Dumnezeu cu omul, cât şi evenimentele - "semne" revelatorii ale **modului de existenţă** pe care îl inaugurează această unire.

Când Biserica trăieşte în Sfânta Euharistie minunea vieţii eliberate de orice necesitate fizică, atunci minunea lui Hristos pe care o istoriseşte relatarea evanghelică nu este decât o

expresie parţială şi aspect al aceleiaşi minuni. Dacă minunea iniţială se adevereşte - dacă creatul poate să existe în **modul** necreatului - atunci nici o altă minune nu este imposibilă: atunci "se biruiesc graniţele firii", sunt desfiinţate limitările şi necesităţile care guvernează creatul. Atunci "orbii văd, şchiopii umblă, leproşii se curăţesc, surzii aud, morţii înviază." (Luca 7, 22). Pentru Biserică, relatările evanghelice ale minunilor lui Hristos nu au fost niciodată dovezi apologetice care forţează logica şi cer credinţa în divino-umanitatea lui Hristos. Au fost "semne", adică indicatoare ale evenimentului pe care îl trăieşte Biserica de fiecare dată "prin ruperea pâinii". Viaţa devine nesupusă stricăciunii şi ceea ce este muritor devine nemuritor, de o manieră vrednică de Dumnezeu.

8. Moarte de bună voie

Hristos uneşte în Persoana Sa firea dumnezeiască cu firea omenească. Ca Dumnezeu, este "Cel întrupat pentru noi". Ca om, este "Cel care a murit şi a înviat pentru noi". Întruparea lui Dumnezeu fără învierea omului, fără abolirea morţii ar fi un adevăr incomplet, o teofanie (arătare a lui Dumnezeu) indiferentă pentru om - oricum fără nici o legătură cu peripeţia existenţială a fiecărui om, cu viaţa şi cu moartea lui.

Taina morţii şi a Învierii lui Hristos o trăieşte Biserica drept **mod** şi **cale** care fac pe fiecare om părtaş al vieţii dumnezeieşti, al nemuririi şi al nestricăciunii. Vorbim de **cale** şi **mod**, şi trebuie să spunem, fie şi cu conceptele convenţionale ale limbajului nostru de fiecare zi, ce înţelegem prin acestea.

Moartea lui Hristos a fost o moarte de bunăvoie - "S-a dat pe Sine" (Efeseni 5, 25). Moartea Sa nu a fost sfârşitul

inevitabil al naturii create, care tinde să pună în lucrare faptul existenţial numai prin funcţiile sale şi este condusă treptat la slăbire şi, în cele din urmă, la stingerea energiilor sale psiho-somatice. Hristos se dă morţii, abdicând în întregime de la orice tendinţă şi aspiraţie spre existenţa de sine naturală a creatului şi trasformând evenimentul existenţei şi al vieţii în relaţie cu Tatăl, în a se abandona voinţei Tatălui, în a încredinţa "duhul Său" "în mâinile Tatălui.

Noi oamenii murim deoarece după cădere firea noastră creată este cea care dă existenţă ipostasului sau eului nostru - ne tragem existenţa din posibilităţile-energiile naturii noastre, care nu este posibil să constituie singure existenţa de sine şi viaţa de sine. De aceea se degradează şi, la un moment dat, se sfârşesc. Ipostasul lui Hristos însă îşi trage existenţa şi viaţa nu din firea Sa omenească creată, ci din firea Sa dumnezeiască necreată, care există ca libertate a voinţei Tatălui şi ca răspuns al iubirii Fiului la această voinţă. Însăşi Naşterea individualităţii fizice a lui Hristos nu este rezultatul pornirii (elanului) autonome ce vizează perpetuarea naturii create - "nu din sânge, nici din voinţă a trupului, nici din voinţă bărbătească, ci de la Dumnezeu S-a născut". Prin urmare, şi numai naşterea supranaturală, după criteriile creatului, ar fi fost suficientă pentru a asigura libertatea de stricăciune şi de moarte a trupului lui Hristos.

Dar voia dragostei lui Dumnezeu a fost să transforme necesitatea morţii, pe care a impus-o naturii umane universale căderea, în posibilitatea, de asemenea universală, a nestricăciunii şi a nemuririi. De aceea Hristos acceptă de bunăvoie şi moartea, şi în felul acesta include şi ultima consecinţă a răzvrătirii omului în libertatea iubirii şi în ascultare de voinţa Tatălui, adică în modul de existenţă a necreatului. De acum încolo, fiecare om poate să transforme necesitatea fizică a morţii în libertatea propriei renunţări la orice aspiraţie spre existenţa de sine, să repete drumul lui

Hristos, drum invers faţă de cel al lui Adam, întemeindu-şi posibilitatea existenţei nu pe firea muritoare, ci pe relaţia personală cu Tatăl. În Persoana lui Hristos firea omenească s-a învrednicit de aceeaşi relaţie de viaţă cu Dumnezeu ca aceea pe care o are Fiul cu Tatăl - acesta este sensul "înfierii" asupra căreia insistă Sfântul Apostol Pavel (Efeseni 1, 5; Galateni 4, 5). Acum, prin "pierderea" de bunăvoie a vieţii salvăm viaţa (Matei 16, 25) şi "dacă am murit împreună cu El, vom şi învia împreună cu El" (2 Timotei 2, 11). Acesta este sensul ascezei pe care Biserica o defineşte ca "urmare" a Crucii lui Hristos, aceasta este mărturia martirilor care rămân ca "modele" pentru Biserică şi dau sens ascezei. Viaţa nu este supravieţuirea biologică, ci relaţia cu Dumnezeu, renunţarea la cerinţa vieţii de sine, realizarea existenţei ca şi comuniune de iubire.

Toate acestea nu înseamnă că moartea pentru Hristos a fost scutită de durerea şi oroarea pe care le are pentru fiecare făptură umană desprinderea ipostasului său de modul în care firea (natura) activează existenţial acest ipostas. Hristos nu moare numai, ci rezumă în moartea Sa toată tragedia pe care o poate concentra într-o moarte păcatul omului, eşecul existenţial şi neîmplinirea scopului firii sale. Pe Hristos Îl omoară semenii Săi, Îi răspund cu ură şi moarte cei care au primit de la El numai iubire şi binefaceri. Îl dau morţii în mod violent şi batjocoritor, în felul în care îi execută pe făcătorii de rele, pe cei care sunt socotiţi "rataţi" prin excelenţă ai societăţii umane, Îl aşază între doi tâlhari, ca pe un răufăcător. Moare de moarte martirică pe cruce - moarte însoţită de o suferinţă extremă: atunci când trupul neputând să se mai sprijine pe rănile cuielor aşa încât să-şi poată ridica pieptul şi să respire, intervine asfixia. "Şi prin aceasta Şi-a arătat iubirea Sa pentru noi".

9."Preţ" şi "răscumpărare"

Dăruirea de sine din dragoste a lui Hristos este "preţ" pentru "răscumpărarea" morţii fiecărui om. Deja din timpurile primei comunităţi apostolice, Biserica încearcă să spună şi să descrie experienţa mântuirii pe care ne-a dăruit-o moartea pe cruce a lui Hristos. Ea foloseşte inevitabil imagini şi categorii ce ţin de viaţa noastră cotidiană, deşi aceasta se află în starea de după cădere. Astfel, pentru a înţelege ceea ce Biserica vrea să spună prin imaginile experienţei stării noastre de cădere, trebuie să le curăţim atât cât putem de orice accepţiune atomocentrică (individualistă), intelectualistă, utilitaristă, adică de orice element care suprimă viaţa.

Vorbim de "adopţiune", de "reconciliere", de "preţ", de "răscumpărare", de "îndreptare". În viaţa noastră de zi cu zi, aceste imagini funcţionează mai curând supuse mentalităţii relaţiilor de tranzacţie, de realizare individuală, de validare subiectivă. Biserica însă, cu aceleaşi noţiuni, vrea să arate iubirea jertfelnică a lui Dumnezeu pentru om, restaurarea creatului în relaţia dătătoare de viaţă cu necreatul, renunţarea la autonomia existenţială a individualităţii, alimentarea vieţii din relaţia de iubire. Este, deci, o problemă capitală felul în care vom percepe aceste imagini: cu înţelesul lor "căzut", sau cu perspectiva lor eclesială.

O înţelegere greşită şi o distorsionare a adevărului bisericesc despre abolirea morţii prin Crucea lui Hristos a apărut în Apus chiar din primele secole şi, treptat, a devenit dominantă în atmosfera spiritualăa acestuia. Tertulian, Augustin, Anselm şi Toma d'Aquino reprezintă etapele principale în formarea şi impunerea acestei distorsionări care, în cele din urmă a fost proclamată ca învăţătură oficială a Bisericii Apusene la Sinodul de la Trident (1545-1563). Este vorba de o interpretare legalistă a imaginilor biblice despre "preţul"

pe care l-a plătit Hristos prin moartea Sa pe cruce pentru a "răscumpăra" omenirea din robia şi supunerea păcatului şi a morţii - o accepţiune acomodată experienţei pătimaşe a omului de după cădere.

Conform cu această accepţiune, păcatul omului este o tulburare şi o încălcare a "ordinii dumnezeieşti de drept" şi în acelaşi timp o ofensă adusă onoarei şi măreţiei lui Dumnezeu. Mărimea culpabilităţii pentru această tulburare şi ofensă se măsoară în funcţie de mărimea valorii celui care a fost ofensat - aşa cum se întâmplă şi în dreptul uman. Măreţia şi dreptatea infinită a lui Dumnezeu reclama în schimb o ispăşire infinită. Omul "mărginit" nu putea însă să aducă o astfel de ispăşire infinită, chiar dacă s-ar fi jertfit întreaga umanitate pentru a satisface Dreptatea dumnezeiască. De aceea Dumnezeu Însuşi S-a angajat să plătească, în Persoana Fiului Său, preţul infinit pentru satisfacerea Dreptăţii Sale. Hristos a fost pedepsit cu moartea pe Cruce în locul umanităţii păcătoase şi pentru a se curăţi această umanitate păcătoasă. În învăţătura lui Luther şi a lui Calvin, mai târziu, nu este numai Dreptatea lui Dumnezeu, ci şi **mânia** lui Dumnezeu cea care se îmblânzeşte prin jertfa pe Cruce a lui Hristos.

Efectele negative produse de această teorie asupra credinţei sunt incalculabile. Se modifică mai întâi adevărul despre Dumnezeu, subordonând libertatea iubirii Lui necesităţii inflexibile a unei dreptăţi egocentrice şi feroce care reclamă pentru sine satisfacţii adeseori sadice. Dumnezeul Bisericii, din Tată şi "iubitor fără seamăn" (*ερασιτις μανικοτατος*) al omului, Se transformă în judecător nemilos şi înfricoşător pedespitor, până într-atât încât dreptatea Lui se bucură (după expresia lui Augustin) când îi vede pe păcătoşi chinuindu-se în iad.

Repetatele valuri de ateism din viaţa spirituală a Apusului ultimelor secole, izbucnirile de revoltă ce vizau eliberarea

de "Dumnezeul sadic" al tradiţiei legaliste romano-catolice nu sunt fenomene străine de teoria despre "satisfacţia adusă dreptăţii dumnezeieşti prin moartea pe Cruce a lui Hristos" - după cum nu este străină nici legătura care se face în conştiinţele creştinilor între adevărul creştin şi complexele de culpabilitate insurmontabile. Această teorie alterează sensul eclesial al păcatului ca eşec şi nereuşită a omului, acceptându-l ca încălcare juridică şi deviere sancţionabilă ce provoacă vinovăţia egocentrică şi motivaţia pentru îndreptare, de asemenea egocentrică (egoistă). Deoarece mecanismele psihice ale omului de după cădere au nevoie chiar şi de vinovăţie şi adeseori chiar o provoacă, pentru ca să reuşească după aceea, printr-o "răscumpărare" obiectivă şi indiscutabilă, satisfacţia egoistă a "îndreptării" individuale. Schema "vină - răscumpărare - îndreptare" este un simptom tipic al oricărei "religii naturale", expresie a psihicului uman care refuză să se lepede de accepţiunea (perceperea) individualistă a existenţei şi caută să învingă moartea prin faptele sale vrednice de plată (meritorii), fie chiar şi întărite de valoarea de schimb a unui "preţ" de răscumpărare supranatural.

Astfel, Biserica este transformată în religie moralistă, în slujba asigurării individuale a omului. Crucea lui Hristos încetează de a mai întrupa şi revela esenţa Evangheliei mântuirii: adică renunţarea la aspiraţia realizarea vieţii prin sine, a unei vieţi autonome, pentru realizarea vieţii adevărate; acceptarea morţii pentru a fi abolit astfel şi ultimul punct de rezistenţă al individualităţii şi pentru ca existenţa să se alimenteze nu din natura creată ci din relaţia personală cu Dumnezeu Tatăl, Dătătorul de viaţă.

Dacă Crucea lui Hristos a devenit simbolul prin excelenţă al Bisericii, expresie sensibilă şi manifestare a credinţei creştinilor, aceasta nu s-a întâmplat pentru a ne aminti numai de pătimirea lui Hristos, Dumnezeu-Omul şi de preţul care s-a plătit pentru îmblânzirea dreptăţii dumnezeieşti ofensate. Creştinii se însemnează pe trupul lor cu semnul

Sfintei Cruci, afirmând prin aceasta renunţarea lor voită la suficienţa de sine individuală, raportarea jertfelnică a vieţii lor la voia Tatălui. "Toate lucrurile sensibile trebuie să treacă printr-o cruce şi toate lucrurile inteligibile trebuie să treacă printr-un mormânt", spune Sfântul Maxim Mărturisitorul[1]. Toate lucrurile sensibile, adică orice ne poate deveni accesibil prin intermediul simţurilor noastre individuale şi orice cunoaştere pe care o dobândim prin intermediul inteligenţei noastre individuale, toate lucrurile care par că ne subjugă prin capacităţile noastre individuale, trebuie să fie "răstignite" sau "înmormântate", să fie mortificate ca certitudini individuale şi ca blindaj al eului, pentru ca să poată funcţiona ca relaţie de iubire şi depăşire de sine.

De aceea creştinii îşi pecetluiesc trupul lor cu semnul crucii. Nu numai când se roagă, dar şi când "se pregătesc ca să înfăptuiască vreun lucru"[2], făcând semnul crucii şi asupra pâinilor pe care urmează să le mănânce, asupra paharelor ce urmează a le bea, intrând sau ieşind, la culcare sau la sculare..."[3]. Orice mişcare şi orice aspect al vieţii de fiecare zi se pecetluieşte cu semnul morţii dătătoare de viaţă, al ascultării de voia Tatălui, de voia vieţii. Crucea nu este semn de amintire şi de referire sentimentală sau moral-didactică, ci simbol şi manifestare a legăturii cu **modul de existenţă** al lui Hristos, care este modul vieţii. Şi ca un astfel de simbol revelator al vieţii care constituie Biserica şi speranţa creştinilor, crucea se aşază, în cele din urmă şi la mormintele celor adormiţi întru Domnul, certificând prin aceasta intrarea lor în "patria celor vii".

---

1 *Capitole teologice*, 67, PG 90, 1108B
2 Origen, *La Iezechil*, 9,4; PG 13, 801A
3 Chiril al Ierusalimului, *Cateheze* 13, 36

10. Hristos Cel Înviat

Hristos Învia a treia zi după îngroparea Sa. Atât mărturiile biblice cât şi iconografia bisericească, dar şi imnografia mai târziu prezintă Învierea în mod indirect, am spune, prin unele semne, precum mormântul gol, îngerul Domnului care ridică piatra de la uşa mormântului, giulgiurile puse jos deoparte. Nu este desemnat şi nici nu este descris un moment anume în care trupul mort al lui Hristos este adus la viaţă din nou şi îşi recapătă funcţiile sale biologice, aşa cum s-a întâmplat cu morţii pe care îi înviase Hristos Însuşi în timpul activităţii sale publice. Există însă mărturia şi trăirea arătărilor Sale în trup după Înviere: Hristos Cel Înviat Se arată femeilor mironosiţe, celor doi ucenici în drum spre Emaus, ucenicilor Săi adunaţi la un loc în Ierusalim sau pe malurile Mării Tiberiadei.

Pentru experienţa şi certitudinea Bisericii, Învierea lui Hristos este diferită de învierile din morţi pe care le-a realizat El Însuşi în timpul vieţii Sale pământeşti. În trupul mort al lui Lazăr sau al fiului văduvei din Nain sau al fiicei lui Iair, porunca suverană a lui Hristos restabileşte funcţiile vitale - aşa cum şi în cazul altor minuni restabileşte unele funcţiuni locale: vederea orbilor, auzul şi vorbirea surdomuţilor sau mersul celor paralizaţi - dar trupul celor înviaţi rămâne în fapt stricăcios şi muritor. Toţi cei înviaţi de Hristos au murit iarăşi la un moment dat, deoarece trupul lor, care fusese înviat o dată, era supus, ca şi înainte de a fi înviat, consecinţelor căderii omului, necesităţii stricăciunii şi morţii. Învierile din morţi care sunt descrise în Sfânta Scriptură sunt pentru ochii oamenilor semne minunate ale puterii lui Dumnezeu, adică ale libertăţii sale în faţa oricăror limite naturale. Această putere poate să răstoarne legile naturii, dar nu poate să schimbe **modul de existenţă** al naturii. O astfel de schimbare nu este impusă din exterior,

ci este rod exclusiv al libertăţii personale, reuşită a libertăţii. Aşa cum am subliniat deseori în paginile anterioare, persoana este cea care ipostasiază viaţa şi existenţa - şi o ipostasiază fie ca o autonomie naturală (supunând existenţa însăşi necesităţilor creatului) fie ca fapt de relaţie de dragoste şi comuniune iubitoare cu Dumnezeu (eliberând existenţa de stricăciune şi de moarte). Dar iubirea şi erosul nu se impun din exterior, sunt numai roade ale libertăţii personale.

Această reuşită a libertăţii a fost împlinită de Hristos pe Cruce şi s-a manifestat existenţial prin Învierea Sa. Prin ascultarea Sa până la moarte de voia Tatălui, Hristos a condus firea umană la lepădarea (renunţarea) deplină de orice revendicare de autonomie existenţială şi a transferat existenţa firii în relaţia de iubire şi în libertatea ascultării de Dumnezeu. Şi această fire, care îşi trage existenţa sa din relaţia cu Dumnezeu, nu moare. Pentru că, deşi creată, există de acum în **modul** de existenţă al necreatului, nu cu modul creatului. Trupul înviat al lui Hristos este trup material, este natură creată. Se deosebeşte de trupurile celorlalţi înviaţi deoarece acesta există acum în modul de existenţă al necreatului, modul libertăţii de orice necesitate naturală. Astfel, deşi este sensibil şi tangibil, cu carne şi oase (Luca 24, 39), deşi poate mânca precum toate celelalte trupuri (Hristos Înviat mănâncă miere şi peşte în faţa ucenicilor Săi - Luca 24, 42) deşi rănile cuielor de pe trupul Său pot fi pipăite, acelaşi trup intră "prin uşile încuiate" (Ioan 20, 26) şi se face nevăzut după frângerea pâinii la Emaus (Luca 24, 31) şi în cele din urmă se înalţă la ceruri (Marcu 16, 19; Luca 24, 51), aşezând trupul din lut al omului pe tronul slavei vieţii celei dumnezeieşti.

Schimbarea modului de existenţă a firii umane a lui Hristos după Învierea Sa este arătat de către Sfintele Evanghelii în mod indirect iarăşi - nu este posibil să se definească şi să se descrie cu ajutorul categoriilor obiective care definesc experienţele noastre comune de fiecare zi. Este semnalată

prezenţa unei "alterităţi": este "Fiul omului" deja cunoscut, dar având "alt chip" (*εν ετερα μορφη*) (Marcu 16, 12). Maria Magdalena, văzându-L în grădina unde se afla mormântul, crede că este grădinarul. Cei doi călători în drum spre Emaus Îl iau drept un simplu călător. Ucenicii care pescuiau în Marea Tiberiadei Îl aud cerându-le ceva de mâncare şi nu-şi dau seama că este El Cel care îi aştepta la mal. Toţi Îl descoperă dintr-o dată şi pe neaşteptate, dar după ce mai întâi nu-L recunosc. Ce este acel ceva care Îl face diferit mai întâi şi trebuie să fie depăşit pentru ca să poată fi recunoscut? Desigur, este ceva ce nu poate fi spus, ci numai trăit. Poate că dacă relaţia cu El se opreşte la individualitatea văzută în exterior, atunci nu se reuşeşte a se recunoaşte ipostasul, eliberat de autonomia individuală. Nu ştim şi nu putem descrie experienţa. Îndrăznim însă să o abordăm exegetic prin intermediul evenimentelor care o însoţesc. Trupul lui Hristos Cel Înviat este natura umană liberă de orice determinare sau necesitate, este un trup omenesc în carne şi oase, care nu-şi trage însă existenţa din funcţiile sale biologice, ci este ipostasiat ca existenţă reală datorită relaţiei cu Dumnezeu, pe care numai Aceasta, îl constituie şi-i dă viaţă.

11. Învierea de obşte a neamului omenesc

"Înviind din mormânt, Hristos a înviat împreună cu Sine pe Adam şi tot neamul omenesc", adică pe fiecare om în parte. Experienţele vieţii individualiste de după cădere ne împiedică să înţelegem această relaţie existenţială a unui om cu toată omenirea, a unei persoane cu natura întreagă. Cum în persoana lui Adam natura umană în întregimea ei este îndepărtată de la posibilitatea vieţii adevărate şi cum

în Persoana lui Hristos natura umană iarăşi în întregimea ei "este înviată împreună" cu El şi dăruită vieţii. Categoriile noastre fiolozofice pot foarte puţin să ne ajute la înţelegerea acestui fapt, care este axul principal şi fundamentul de la care accedem la abordarea şi înţelegerea adevărului despre păcat şi despre mântuire, premisă esenţială pentru aflarea sensului tragediei Istoriei.

"Căci, precum în Adam toţi mor, aşa şi în Hristos toţi vor învia - Că de vreme ce printr-un om a venit moartea, tot printr-un om şi învierea morţilor" (1 Corinteni 15, 22,21). Apostolul Pavel insistă asupra acestei cuprinderi a întregii naturi umane într-o singură persoană, dar **modul** sau **cum** se realizează acest lucru ni-l semnalează numai cu ajutorul imaginilor. El vorbeşte despre "peretele cel din mijloc al despărţiturii" care a fost surpat "în trupul lui Hristos" (Efeseni 2, 14), despre "măslinul sălbatic" care a fost altoit pe "măslinul cel bun" (Romani 11, 17). Insistenţa sa asupra desfiinţării morţii "prin moarte" - asupra căreia şi Biserica revine neîncetat - ne îngăduie să articulăm o încercare de interpretare dincolo de simbolica imaginilor. Să spunem, cu conştiinţa insuficienţei limbajului nostru, că libertatea personală a lui Hristos, acceptând de bunăvoie moartea, conduce firea omenească la lepădarea totală de orice aspiraţie spre existenţă autonomă, prin sine. Şi pentru că fiecare moarte omenească este abolirea obligatorie şi de la sine înţeleasă a autonomiei existenţiale a individualităţii, iubirea lui Dumnezeu primeşte pe orice muritor în modul în care a primit jertfa Fiului Său întrupat: ca desfiinţare a oricărei rezistenţe a creatului la perspectiva de a fi asumat de Dumnezeu.

Astfel, în Persoana lui Hristos, cel Înviat şi înălţat "cu trupul" la cer, Dumnezeu îşi asumă "tot trupul", când acesta abandonează o dată cu moartea orice aspiraţie a Sa spre o existenţă autonomă - Dumnezeu Se uneşte în acest fel cu fiecare om şi-i dă viaţă. Moartea, care era "cel din urmă vrăjmaş" (1 Corinteni 15, 26), devine acum biruinţă a iubirii

lui Dumnezeu, poarta de intrare spre viaţă. De aceea "voim mai bine să plecăm din trup şi să petrecem la Domnul... ştiind că, petrecând în trup, suntem departe de Domnul... căci ştim că, dacă acest cort, locuinţa noastră pământească, se va strica, avem zidire de la Dumnezeu, casă nefăcută de mână, veşnică în ceruri" (2 Corinteni 5, 8,6,1).

Dar şi înainte ca "ceea ce este muritor să fie înghiţit de viaţă" prin moarte (2 Corinteni 5, 4), orice lepădare de bunăvoie a omului de autonomia sa existenţială funcţionează pentru iubirea lui Dumnezeu ca repetare şi urmare a jertfirii de Sine pe Cruce a Fiului. Deoarece acelaşi trup pe care îl purtăm noi, chiar dacă el continuă să-şi tragă existenţa şi viaţa din funcţiile sale biologice, este aceeaşi natură cu cea a trupului lui Hristos Cel Înviat care participă la viaţa Sfintei Treimi. În persoana Lui, firea (natura) noastră comună are cu Dumnezeu aceeaşi relaţie pe care o are Fiul cu Tatăl. Şi iubirea Tatălui pentru Fiul Său Întrupat nu este sentiment şi trăire subiectivă, ci lucrare (energie) dătătoare de viaţă şi de fiinţă, constitutivă a existenţei. De aceea, atunci când trupul nostru individual se desprinde fără voie (prin moarte) sau de voie (prin botez, asceză sau martiriu) de rezistenţa pe care o opune existenţa autonomă a sa, ipostasul nostru creat se uneşte cu filonul de viaţă care străbate natura (firea) noastră după unirea ei ipostatică cu Dumnezeirea, în persoana lui Hristos. Aşa cum "prin Cuvânt, iubirea lui" Dumnezeu a creat totul, tot la fel, "prin Cuvântul întrupat" le înnoieşte pe toate şi le face nestricăcioase (neperisabile).

12. "Ziua a opta"

Biserica "aşteaptă învierea morţilor şi viaţa veacului ce va să fie". Această lume a stricăciunii şi a morţii îşi va întregi

odată şi odată ciclul său existenţial, nu pentru a se afunda în neexistenţa din care a provenit, ci pentru a se arăta "în altă formă" (εν ετερα μορφη) - a se arăta Trupul Înviat al lui Hristos în dimensiuni universale, cosmice, pentru a se descoperi lumea ca trup al lui Dumnezeu, "ca Dumnezeu să fie totul în toate" (1 Corinteni 15, 28).

Aceasta va fi "ziua a opta" a creaţiei. În contrast cu "săptămâna care măsoară timpul", ziua a opta "arată modul existenţei mai presus de natură (materie) şi de timp"[1]. Va fi un timp format nu din succesiuni de momente trecătoare, pieritoare, ci din relaţia de dragoste plenară, care se săvârşeşte neîncetat într-o transfigurare dinamică "din slavă în slavă" (2 Corinteni 3, 18). Orice am spune acum despre această slavă viitoare n-ar fi decât o palidă reprezentare a acelei realităţi. "Căci vedem acum ca prin oglindă, în ghicitură, iar atunci, faţă către faţă" (1 Corinteni 13, 12).

În dimensiunile zilei a opta se arată realitatea Învierii, unirea lui Dumnezeu cu "Adam cel universal" - cu toţi oamenii fără excepţie. Dar această unire, deşi va desfiinţa distanţa fizică dintre om şi Dumnezeu, nu va forţa, nici atunci, libertatea fiecărei persoane. Astfel, pentru cei "vrednici", cum spune Sfântul Maxim, care primesc iubirea lui Dumnezeu, unirea cu El va fi o "desfătare dumnezeiască şi mai presus de orice înţelegere", în timp ce pentru "nevrednici", pentru cei care au refuzat posibilitatea iubirii, va fi "o suferinţă de negrăit"[2]. Altă calitate de viaţă nu există în ziua a opta: iubirea este cea care judecă, iubirea este cea care dă fiecăruia după dreptate.

Până atunci pregustăm în limitele "aluatului" dinamic care pregăteşte toată frământătura lumii în vederea împlinirii "celei de-a opta zi" - limitele Bisericii. Trupul Bisericii este

---

1 Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Capitole teologice* I,51, PG 90, 1101C

2 *Capitole teologice* IV, PG 90,1312 C

"început" şi "logodire" a slavei viitoare. Aici trăim împărtăşindu-ne de hrana şi viaţa noastră, transformând (prin Sfânta Euharistie, asceză, cult) supravieţuirea individuală în relaţie iubitoare - existăm cu numele pe care ni l-a dăruit Biserica, care indică ipostasul nostru personal şi cu care ne iubesc sfinţii, Maica Domnului, Hristos. Nu separăm pe cei vii de cei morţi, aducem împreună ofranda Euharistiei noastre lui Dumnezeu, deoarece ceea ce ne face să existăm este iubirea Lui - chiar şi înainte de învierea de obşte, iubirea lui Dumnezeu constituie şi dă viaţă existenţei noastre a tuturor, a celor vii şi a celor morţi: "Căci nimeni dintre noi nu trăieşte pentru sine şi nimeni nu moare pentru sine. Căci dacă trăim, pentru Domnul trăim, şi dacă murim, pentru Domnul murim. Deci şi dacă trăim, şi dacă murim, ai Domnului suntem" (Romani 14, 7,8).

Care este modul în care ipostasul celor adormiţi, deşi fire creată, este activat şi trăieşte înainte de învierea de obşte şi în ce fel s-a păstrat ipostasul uman înainte de întruparea lui Hristos şi de coborârea Sa la Iad? Şi cum se manifesta şi se manifestă libertatea ipostasurilor noastre personale după dizolvarea individualităţii noastre fizice? Toate aceste întrebări primesc răspuns nu cu ajutorul propoziţiilor logice care nu pot depăşi posibilităţile celor ce pot fi certificate prin experienţă, ci prin mişcarea de încredere şi de predare de sine a noastră în mâinile iubirii lui Dumnezeu. Inteligenţa noastră individuală controlează accesul nostru individual (prin noi înşine) la viaţă, modul individual de existenţă. Credinţa în Dumnezeu este schimbarea modului de existenţă, de aceea şi limbajul credinţei nu are nimic comun cu înţelegerea individualistă, cu suficienţa de sine intelectuală a fiecărui individ. Este limbajul imnic, cântarea de laudă adusă iubirii lui Dumnezeu, limbajul invocării milei Sale. Iubirea Sa fundamentează ipostasul nostru personal, prin "prisos al unei iubiri negrăite" (*δι υπερβολην μανικου*

ερωτος) - şi acest Tată atât de iubitor nu poate niciodată să lase pe cel iubit în neexistenţă. Fără recunoaşterea şi acceptarea acestei iubiri dumnezeieşti, moartea este numai o absurditate respingătoare şi inexplicabilă. Dimpotrivă, pentru cei ce cred, moartea este cea din urmă şi extrema încercare a încrederii şi dăruirii lor lui Dumnezeu, Dumnezeului "Cel care cheamă cele din nefiinţă la fiinţă" (Romani 4, 17).

IX

BISERICA

1. Chemare - Întrunire (synaxă)

Prima comunitate a ucenicilor lui Hristos apare în istorie cu numele de **Ecclesia** (Biserică). Cu acest cuvânt se declară identitatea şi adevărul ei.

Ecclesia (de la verbul *εκ−καλω*=a chema) înseamnă întrunire care este rezultatul unei chemări-invitaţie. Este întrunire - adunare la un loc a celor chemaţi. Primii ucenici ai Mântuitorului Hristos au conştiinţa că sunt "chemaţi" de Acesta la o întrunire în unitate, la o **ecclesia**. Nu este vorba de credincioşii unei noi "religii", nici adepţi ai unei noi ideologii sau doctrine sociale. Ceea ce îi uneşte nu este acceptarea unor "principii" sau "valori" teoretice, ci acceptarea chemării care le schimbă radical viaţa: transformă indivizii, monadele izolate într-un trup unitar, în Ecclesia (Biserică). Întâlnirea lor nu se epuizează doar în a fi o simplă întrunire, nu este un eveniment supus momentului, trecător. Trăiesc ca **ecclesie**, ca trup unitar de viaţă, îşi împărtăşesc viaţa ca "fraţi" - aşa cum fraţii îşi trag existenţa din aceeaşi mamă - sunt "mădulare" ale unui organism, ale unui "trup" viu.

O anume conştiinţă de sine asemănătoare a avut în istoria sa şi poporul lui Israel. Nici acesta nu reprezenta o "religie", fie şi cea mai corectă şi cea mai bună din toate. A fost, înainte de toate, un popor de "chemaţi" (aleşi): popor pe care "Dumnezeul Cel viu - cunoscut din experienţa istorică

directă - l-a chemat să realizeze o misiune concretă. Nu este vorba de convingeri şi credinţe religioase teoretice. Chemarea lui Dumnezeu adună la un loc şi unifică cele douăsprezece seminţii ale lui Israel într-un singur popor, un popor ales, legat în relaţia sa cu Dumnezeu de un **testament** (legământ). Această conştiinţă este exprimată prin cuvântul "*συναγωγη*", care trimite la întrunirea comunităţii israelitenilor. Atât **sinagoga** cât şi **ecclesia** traduc acelaşi termen ebraic: qahal. Cele două cuvinte se diferenţiază însă din punct de vedere semantic atunci când Ucenicii Mântuitorului Hristos îl aleg pe cel de-al doilea pentru denumirea comunităţii lor, pe cel dintâi atribuindu-l exclusiv evreilor.

Ecclesia (Biserica) este şi ea un popor ales, "noul Israel", cu o nouă misiune istorică: să arate lumii noua relaţie-legământ (testament) al lui Dumnezeu cu oamenii "în Hristos Iisus". Unitatea acestui nou "popor al lui Dumnezeu" nu depinde în nici un fel de elemente etnice. Dimpotrivă, este o comunitate deschisă "tuturor neamurilor". Ea se întemeiază pe noul "Testament" cu Dumnezeu, pecetluit cu sângele jertfei pe cruce a lui Hristos. Să participi la acest popor, să fii mădular al trupului Bisericii, este un act de acceptare a "Noului Testament" (Legământ): actul "frângerii pâinii" şi "binecuvântarea potirului", participarea la Cina Domnului.

Astăzi, mulţi oameni par să fi uitat acest adevăr fundamental care defineşte şi exprimă Biserica: Biserica este întrunire la Cina Euharistiei. Nici instituţie religioasă, nici ierarhie administrativă, nici clădiri, birouri şi edificiu organizatoric. Este poporul lui Dumnezeu adunat la "frângerea pâinii" şi "binecuvântarea potirului". Sunt "fiii lui Dumnezeu care înainte erau împrăştiaţi" (Ioan 11, 52) care se adună acum în unitatea de viaţă a trupului eclesial. În Faptele Apostolilor avem prima consemnare a acestui principiu original care constituie şi alcătuieşte Biserica: cei care cred

în predica Apostolilor se adună "stăruind în învăţătura Apostolilor şi în împărtăşire şi în frângerea pâinii" (2, 42) - "toţi cei care credeau erau laolaltă... stăruiau într-un cuget în templu şi, frângând pâinea în casă, luau împreună hrana întru bucurie şi întru curăţia inimii" (2, 44-46).

2. Cina pascală

Dar nici Cina Sfintei Euharistii, care constituie şi revelează Biserica, nu este o instituţie hotărâtă pe plan teoretic, prin care ucenicii lui Hristos aduc ceva nou din punct de vedere istoric. Aşa cum Hristos Însuşi a luat trupul omenesc ca atare înnoindu-l, la fel şi Biserica Sa a luat trupul istoric al epocii, transfigurând-o.

Cina Sfintei Euharistii este continuarea şi prelungirea cinei pascale a evreilor. **Paşte** pentru evrei însemna trecere, traversare. Era cea mai mare sărbătoare a anului, amintirea trecerii prin Marea Roşie, sărbătorirea eliberării lui Israel din robia lui Faraon, din captivitatea egipteană. În fiecare an, în ajunul sărbătorii, seara, familia se aduna pentru a lua împreună o cină pascală. În timpul acestei cine, la un moment dat, cel mai vârstnic din familie lua în mâinile sale paharul cu vin pentru a rosti un cuvânt. Cuvântul era o rugăciune de mulţumire adresată lui Dumnezeu, era o **Euharistie** (mulţumire). Acesta mulţumea lui Dumnezeu pentru tot ceea ce le dăruise şi făgăduise părinţilor lui Israel şi întregului popor, dar mai ales pentru trecerea minunată prin Marea Roşie şi izbăvirea de egipteni. După aceea bea din pahar primul şi, în continuare, paharul trecea din mână în mână, participând astfel toţi la Euharistie (mulţumire).

Hristos a săvârşit împreună cu Ucenicii Săi cina pascală a evreilor în ajunul morţii Sale pe Cruce, în foişorul din Ierusalim. Dar nu a mai făcut-o în amintirea şi pentru

retrăirea Vechiului Testament al lui Dumnezeu cu poporul Său şi a faptelor minunate prin care se certifica fidelitatea Domnului faţă de acest Testament. Hristos dă cinei pascale un nou conţinut, conţinutul Noului Testament. Paştele acum nu este numai trecerea unui popor din captivitate în libertate, ci trecerea întregului neam omenesc de la moarte la viaţă. "În Trupul" şi "în Sângele" lui Hristos se desfiinţează "peretele cel din mijloc al despărţiturii" dintre creat şi necreat. Acum creatul poate să existe în modul de existenţă al necreatului, modul "veţii adevărate".

Trupul şi Sângele lui Hristos sunt lumea, creaţia, dar nu lumea şi creaţia în starea de răzvrătire pentru existenţă autonomă. Sunt existenţa creată ca ofrandă adusă lui Dumnezeu, ca afirmare a mulţumirii adresate iubirii făcătoare de viaţă a Tatălui. Şi hrana cinei euharistice a Bisericii - pâinea şi vinul - este de asemenea creaţia ca aducere înainte şi ofrandă lui Dumnezeu, după modelul modului de existenţă al Trupului lui Hristos. Biserica îşi asumă lumea, creaţia, sub forma pâinii şi a vinului - alimente ce cuprind şi simbolizează orice hrană sau posibilitatea de viaţă a omului - şi o aduce înaintea lui Dumnezeu. Aduce înainte viaţa a tot ceea ce este creat şi o oferă voinţei iubitoare a Tatălui şi Îi mulţumeşte pentru posibilitatea existenţială a acestei ofrande care s-a realizat prin Hristos.

"Aceasta să faceţi întru pomenirea Mea", a spus Hristos ucenicilor Săi împărţindu-le pâinea şi vinul în seara Cinei celei de Taină (Luca 22, 19). Amintire (*αναμνησις*), în Sfânta Scriptură, înseamnă nu simpla retrospectivă efectuată cu memoria, nici evocarea unor evenimente trecute, ci retrăirea şi reînnoirea unei relaţii, a unui fapt de viaţă. Împărtăşirea cu pâinea şi vinul Sfintei Euharistii este retrăirea şi reînnoirea relaţiei creatului cu necreatul care se realizează "în trupul şi sângele" lui Hristos. Pâinea şi vinul Sfintei Euharistii nu sunt obiecte neutre care slujesc spre hrănirea

şi supravieţuirea individualităţii muritoare, ci sunt creaţia care se comunică şi se împărtăşeşte ca relaţie dătătoare de viaţă cu Tatăl, sunt creatul în unitate de viaţă cu necreatul, sunt Trupul şi Sângele lui Hristos, aşa cum ne-a încredinţat Hristos Însuşi: "Luaţi mâncaţi, acesta este Trupul Meu. Beţi dintru acesta toţi, acesta este Sângele Meu".

3. Înnoirea vieţii

Biserica este o Cină, un act ce înseamnă a mânca şi a bea. Mâncarea şi băutura sunt premisă a vieţii omului, modul lui de participare la viaţă. Distrugerea vieţii şi intrarea morţii în lume s-a întâmplat tot printr-un act de mâncare - mâncarea din fructul "pomului cunoştinţei binelui şi răului". Primul om a separat atunci luarea hranei - posibilitatea de viaţă - de comuniunea şi relaţia cu Dumnezeu. A luat hrană numai pentru sine, pentru întreţinerea individualităţii sale, a vrut să realizeze viaţa nu ca relaţie şi comuniune, ci ca supravieţuire individuală naturală şi ca existenţă autonomă.

La Cina Sfintei Euharistii Biserica realizează o abordare a vieţii total contrară celei care a fost a primilor oameni. Ia hrana nu în cadrul revendicării individuale a vieţii, ci pentru a realiza viaţa ca raportare la Dumnezeu şi comuniune cu El. Această schimbare a modului de a realiza viaţa nu este nici doar o conformare morală la nişte porunci, nici o exaltare sentimentală sau o trăire mistică oarecare. Este actul mâncării şi al băuturii care se transformă în întrepătrundere (*αλληλοπεριχωρησις*) de viaţă din iubire, în renunţare la răzvrătirea ce viza existenţa autonomă. Participarea noastră la Cina Sfintei Euharistii este comuniune cu fraţii noştri şi cu Dumnezeu - ne împărtăşim de viaţa cea adevărată, acceptăm să existăm numai ca iubind şi fiind iubiţi. De aceea şi Euharistia eclesială se dovedeşte chipul

şi arătarea **modului** treimic de existenţă, revelarea "vieţii celei adevărate", a Împărăţiei lui Dumnezeu.

Tocmai pentru că realizarea şi manifestarea Împărăţiei lui Dumnezeu în Sfânta Euharistie nu este nici rezultatul vreunei reuşite morale şi nici vreo trăire misticizantă, de aceea depăşeşte posibilităţile omului de a o realiza. Este dar, dăruire, rezidire a vieţii, reînnoire a posibilităţilor vieţii. Darul ne-a fost dat şi ni se dă "în Trupul şi Sângele" lui Hristos, prin unirea reală dintre creat şi necreat. Aşa cum însăşi existenţa noastră, alteritatea persoanei noastre, nu este realizare a noastră, ci dar, dăruire (*χαρισμα*), tot aşa şi lucrarea prin care viaţa noastră supusă stricăciunii şi morţii devine nestricăcioasă, schimbarea **modului** nostru de existenţă. Puterea dătătoare de viaţă şi începutul este Dumnezeu, Duhul Cel Sfânt al lui Dumnezeu. Acesta dăruieşte existenţa, întemeiază ipostasul nostru personal ca răspuns existenţial la chemarea iubirii Sale negrăite, Acesta înnoieşte natura noastră creată, edificând "omul cel nou" - unirea Dumnezeirii cu omenitatea - "în Trupul" lui Hristos.

Înnoirea vieţii creaturii prin intervenţia Duhului Mângâietor este premisă pentru constituirea Bisericii şi pentru participarea noastră la Biserică. Când vorbim despre înnoirea vieţii nu înţelegem nici "îmbunătăţirea" morală a omului, nici "reabilitarea" sa juridică, ci faptul care este atât de real pe cât este însăşi constituirea vieţii, constituirea existenţei. Pentru a se constitui "făptura cea nouă" (noua creaţie) a Bisericii nu era suficientă învăţătura lui Hristos către Ucenicii Săi şi nici repetarea şi imitarea Cinei celei de Taină. Trebuia să se întâmple "pogorârea" dătătoare de viaţă a Duhului celui Sfânt al lui Dumnezeu asupra trupului omenesc aşa cum s-a "pogorât" Duhul asupra Sfintei Fecioare pentru a se săvârşi întruparea lui Hristos. Această intervenţie - alcătuitoare a "trupului celui nou" (*Καινης σαρκος*) - a Duhului Sfânt, Mângâietorul, a trăit-o Biserica istoric în ziua Cincizecimii. O trăieşte şi la fiecare Cină Euharistică,

prin transformarea vitală a pâinii şi a vinului în Trupul şi Sângele Mântuitorului Hristos. Intervenţia însăşi a Duhului este şi punctul de plecare al participării fiecăruia dintre noi la Biserică, prin evenimentul Botezului.

4. Cincizecimea

După Învierea şi Înălţarea Mântuitorului Hristos, grupul mai larg al ucenicilor Săi - "numărul lor era ca la o sută douăzeci" - "într-un cuget, stăruiau în rugăciune" (Fapte 1, 14-15) "în încăperea de sus, unde se adunau de obicei". Această adunare a lor nu constituia încă **Ecclesia**. Era o adunare a unor oameni uniţi de amintiri comune dar şi de nădejdi comune, oameni speriaţi, fără să aibă o foarte clară idee despre ce aşteptau de fapt şi spre ce lucrare erau chemaţi. Cu câteva zile mai înainte întrebau pe Învăţătorul lor dacă în anul acela avea să elibereze pe poporul iudeu de jugul romanilor şi dacă va reaşeza Împărăţia lui Israel (Fapte 1, 6). Chiar şi după experienţa Învierii, aşteptările lor se vede că nu depăşeau limitele lucrurilor şi ale ambiţiilor lumeşti.

Oamenii aceştia şi întreaga lor adunare se transformă radical o dată cu evenimentul Cincizecimii. Sfântul Evanghelist Luca încearcă să ne descrie experienţa zilei aceleia folosind imagini care pot să se constituie într-o analogie. Erau iarăşi "toţi împreună în acelaşi loc"- adunaţi în locul cunoscut din Ierusalim. Şi "fără de veste, s-a făcut un vuiet din cer, ca de suflare de vânt ce vine repede, şi a umplut toată casa unde şedeau" (Fapte 2, 1-2) - ceva asemănător unui zgomot de vânt puternic, care pare a veni de sus şi care umple spaţiul unde erau adunaţi ucenicii. Această experienţă auditivă a fost însoţită şi de una vizuală: nişte "limbi de foc" ce coborau asupra fiecăruia dintre ucenicii

adunaţi acolo "şi s-au umplut toţi de Duhul Sfânt" (Fapte 2,4). Dacă ceea ce s-a întâmplat atunci nu poate fi descris decât prin intermediul unor imagini, transformarea radicală a ucenicilor, odată cu "umplerea" lor de Duhul Sfânt, are drept urmare manifestări foarte concrete şi vizibile pentru toţi cei de faţă: "au început să vorbească în alte limbi" - încep dintr-o dată să vorbească toate limbile popoarelor şi neamurilor care erau adunate la Ierusalim pentru sărbătoarea Cincizecimii. Fiecare din mulţime auzea pe ucenici vorbind limba sa "şi erau uimiţi toţi şi se minunau". Şi aceeaşi ucenici care erau până atunci înfricoşaţi, oameni simpli, neînvăţaţi - "fără de carte şi simpli", cum îi numeşte Luca - încep să propovăduiască mulţimilor "despre faptele minunate ale lui Dumnezeu" (Luca 2,11), cu lejeritatea şi cu înţelepciunea celor mai experimentaţi vorbitori. Acum ştiu ce sunt şi ce vestesc, cunosc sensul evenimentelor anterioare la care au fost martori şi la ce fel de viaţă îi cheamă pe oameni prin predica lor. Îi cheamă să se boteze pentru a primi şi aceştia "darul Duhului Sfânt" - să participe la posibilitatea deschisă, de acum, pentru totdeauna a Cincizecimii. Pe cei "trei mii" pe care îi botează în prima zi îi aduc la Cina Sfintei Euharistii - "la frângerea pâinii". În acelaşi timp, "multe minuni şi semne se făceau în Ierusalim prin Apostoli" - vindecări de bolnavi, vindecări de demonizaţi, chiar şi învieri din morţi, cum a fost cea a Tavitei din Ioppe.

Pogorârea Duhului Sfânt nu este pentru om un adaos magic de capacităţi şi harisme. Este o eliberare a posibilităţilor de viaţă care nu are nimic iraţional şi "supranatural". Duhul se pogoară peste firea noastră, transformând nu **logosul** firii (ceea ce este firea noastră), ci **modul** de existenţă al acesteia, modul de constituire a ipostasului nostru. Primind Duhul Sfânt încetăm să mai existăm trăgându-ne ipostasul nostru din necesitatea succesiunii biologice şi a individualităţii autonomizate. Existăm deoarece voia iubirii lui Dumnezeu

dă viaţă, constituie şi ipostasiază existenţa noastră (a fi). Această libertate faţă de necesitatea naturală şi coordonarea existenţei noastre în funcţie de voia dătătoare de viaţă a lui Dumnezeu are drept consecinţă organică toate "semnele" din viaţa lui Hristos şi a Apostolilor la care face referire Sfânta Scriptură - "semne" pe care le trăieşte fără întrerupere Biserica şi în persoana sfinţilor săi.

Vindecarea bolnavilor, glosolalia (vorbirea în limbi) şi înţelepciunea teologică, la fel ca şi oricare alte harisme sunt roade ale renaşterii omului "în Duhul Sfânt". Aşa cum la naşterea omului, primele manifestări de viaţă ale pruncului constituie o surpriză de care se minunează mult cei de faţă - prima suflare, primul scâncet şi mai târziu primul zâmbet, expresia privirii, primele cuvinte pe care le articulează pruncul, manifestări ale personalităţii care se naşte, minunate dar şi de la sine înţelese - la fel de minunate şi uşor de înţeles sunt roadele naşterii din nou a omului "în Duhul Sfânt". Şi dacă aceste roade nu sunt întotdeauna vizibile, aceasta nu se întâmplă pentru că Duhul s-ar "acorda" diferenţiat cantitativ - "pentru că Dumnezeu nu dă Duhul cu măsură" (Ioan 3, 34) - ci pentru că este diferită rezistenţa pe care o opune libertatea noastră morţii.

5. Transformare existenţială

Cincizecimea - Pogorârea Sfântului Duh - este evenimentul întemeietor şi constitutiv al Bisericii. Nu se întemeiază o instituţie, ci se naşte "creaţia cea nouă a Harului" (*καινη κτισις της Χαριτος*), posibilitatea vieţii nemuritoare, dăruită de Dumnezeu omului. De aceea Cincizecimea - Pogorârea Sfântului Duh - nu este un eveniment care s-a împlinit o dată pentru totdeauna, ci evenimentul care continuu şi totdeauna constiutie şi formează Biserica (Ecclesia).

Biserica este o Cină, un act ce presupune **a mânca** şi **a bea**. Pentru a fi dătătoare de viaţă (nu pentru a sluji supravieţuirea efemeră), această mâncare şi băutură presupune lucrarea dătătoare de viaţă a Sfântului Duh, transformarea hranei perisabile în mâncare nestricăcioasă, în posibilitate de viaţă veşnică, în "medicament pentru nemurire". La fiecare întrunire euharistică, Biserica cheamă (invocă) Duhul Cel Sfânt al lui Dumnezeu pentru a săvârşi această transformare existenţială: "Trimite Duhul Tău cel Sfânt peste noi şi peste darurile acestea. Şi fă, adică, pâinea aceasta cinstit Trupul Hristosului Tău şi ceea ce este în potirul acesta cinstit Sângele Hristosului Tău, prefăcându-le cu Duhul Tău Cel Sfânt." Şi comunitatea celor credincioşi adunaţi în jurul Sfintei Mese confirmă această invocare a Sfântului Duh, răspunzând cu "Amin". Acest cuvânt mic, acest **Da** al libertăţii omului spus ca răspuns la iubirea lui Dumnezeu, este, ca expresie liturgică, legământul făcut în comun faţă de Testament, ataşamentul total şi împreună cu el binecuvântarea din partea Celui căruia se supune cineva. Răspunsul afirmativ al comunităţii euharistice la invocarea Sfântului Duh se face "în Hristos", "Cel ce este Amin, martorul cel credincios şi adevărat" (Apocalipsa 3, 14). "Căci toate făgăduinţele lui Dumnezeu, în El, sunt da; şi prin El, amin, spre slava lui Dumnezeu prin noi" (2 Corinteni 1, 20). Cerem de la Tatăl pe Duhul rostindu-l pe **Amin**, care este Hristos Însuşi, ascultarea desăvârşită faţă de voia dumnezeiască dătătoare de viaţă.

Transformarea existenţială care se săvârşeşte prin pogorârea Sfântului Duh la Sfânta Euharistie nu priveşte obiectele în sine şi nici persoanele în sine, ci relaţia persoanelor cu obiectele, relaţie de aducere înainte şi ofrandă a creaţiei lui Dumnezeu de către om, relaţie care se transformă în **mod** de existenţă, transformând existenţa persoanelor şi a obiectelor în comuniune euharistică cu Dumnezeu, în participare la plinătatea treimică de viaţă.

Chemăm Duhul Sfânt "peste noi şi peste darurile ce sunt puse înainte" cerând tocmai transformarea vieţii, pentru ca viaţa să devină nestricăcioasă (incoruptibilă): să se transforme darurile şi cei care participă la aceste daruri în făptură nouă, eliberată de moarte - în Trupul lui Hristos.

Ceea ce se transformă prin pogorârea Sfântului Duh nu este **natura** oamenilor şi a lucrurilor, ci **modul de existenţă** al naturii. Omul rămâne natură creată, la fel şi darurile ce sunt aduse ofrandă. Această natură creată, însă, se oferă să existe şi se învredniceşte a exista trăgându-şi viaţa nu din posibilităţile sale vitale - care sunt trecătoare şi stricăcioase - ci din a fi adusă şi oferită iubirii lui Dumnezeu şi comuniunii cu El - la fel ca trupul creat al Cuvântului necreat, Trupul şi Sângele lui Hristos. Hristos S-a făcut om nu în aparenţă, nu la nivelul analogiilor sentimentale sau morale, ci în modul în care se edifică şi supravieţuieşte trupul uman. La fel şi omul, în Sfânta Euharistie, oferă lui Dumnezeu nu sentimentele sale sau reuşitele, faptele sale morale, ci modul în care se realizează viaţa sa: luarea hranei care îl susţine în exsitenţă.

El aduce înaintea lui Dumnezeu, oferă, hrana-viaţa sa, ceea ce înseamnă că nu o revendică pentru sine, ca fiind a sa, ci o recunoaşte ca dar al iubirii lui Dumnezeu - "ale Tale dintru ale Tale, Ţie Îţi aducem de toate şi pentru toate". Această aducere înainte întâlneşte răspunsul făcător de viaţă al Sfântului Duh, care transformă modul susţinerii vieţii trecătoare în mod de nestricăciune a vieţii. Astfel, hrana omului - pâinea şi vinul - devine în Sfânta Euharistie posibilitate a vieţii veşnice, adică posibilitate a unităţii creatului cu necreatul, devine şi se dovedeşte fapt de viaţă identificat cu Trupul cosmic al lui Dumnezeu Cuvântul, Trupul şi Sângele lui Hristos. În Euharistia eclesială se săvârşeşte ceea ce s-a săvârşit şi prin "umbrirea" Duhului asupra Născătoarei de Dumnezeu, ceea ce se va săvârşi şi cu întreaga creaţie când "toate vor fi iarăşi unite în Hristos"

(Efeseni 1, 10). Creatul se uneşte cu necreatul, pâinea şi vinul sunt Trupul şi Sângele lui Hristos, comunitatea eclesială este realizare şi manifestare a Împărăţiei lui Dumnezeu.

6. "Transsubstanţiere" şi "simbol"

Apusul creştin nu a reuşit niciodată să exprime viaţa cu un limbaj eliberat de schemele mentale, din nevoia determinării "realităţilor obiective". A refuzat dinamica vieţii, rămânând ataşat de "obiectivitatea" noţiunilor-esenţelor. Întotdeauna a definit existenţa cu ajutorul însuşirilor obiective ale substanţei (*ουσια*) - a fost imposibil pentru occidentali să înţeleagă cum două substanţe sau naturi diferite (cea creată şi cea necreată) pot să aibă un **mod de existenţă** comun. De aceea nici n-au putut vedea Sfânta Euharistie a Bisericii ca fapt **existenţial**, ca transformare a modului de existenţă, care nu presupune şi schimbarea substanţelor sau naturilor.

Astfel romano-catolicii au vorbit de **transsubstantiatio** (*μετουσιωσις*) a pâinii şi vinului euharistic. Ofrandele (pâinea şi vinul) îşi schimbă natura (esenţa), natura lor se transformă. "Prin binecuvântarea pâinii şi a vinului se transformă întreaga natură a pâinii în natura Trupului lui Hristos şi întreaga natură a vinului în natura Sângelui Său" (Sinodul de la Trident, Sesiunea XIII, Cap.4), în timp ce trăsăturile caracteristice exterioare ale pâinii şi ale vinului rămân numai aparent aceleaşi, transformate în "accidente exterioare" (**accidentia**).

Oricum, această transformare substanţială nu are nici o legătură cu evenimentul existenţial, cu peripeţia umană a vieţii şi a morţii - nu atinge şi nu luminează **modul** de viaţă, stricăcios sau nestricăcios, muritor sau nemuritor. Este

o schimbare "supranaturală" a firii (naturii) obiectelor, o schimbare definibilă raţional şi credibilă la nivel afectiv - aşa cum tot "supranaturală" (în cele din urmă magică) este înţeleasă şi mântuirea omului care se împărtăşeşte cu pâinea şi vinul transsubstanţiate. Euharistia, în acest caz, nu transformă **modul de existenţă** al omului - nu schimbă modul **individual** în mod **eclesial**-treimic de existenţă. De aceea nici nu se identifică Biserica cu Euharistia şi cu Împărăţia, ci Biserica se transformă numai în cadrul instituţional în care individul îşi "însuşeşte" transsubstanţierea supranaturală. Astfel romano-catolicismul a introdus şi promovat o religiozitate individualistă, precum şi distanţa dintre Biserică şi corpul laicilor, identificare a Bisericii numai cu ierarhia bisericească adminsitrativă - în contradicţie radicală cu adevărul apostolic despre Biserică precum şi cu manifestarea acestuia în epoca apostolică.

Urmare firească a acestei viziuni a fost efortul romano-catolicilor de a "subţia" cât mai mult posibil darurile aduse la Euharistie pentru a indica şi simbolic transsubstanţierea. Pâinea euharistică nu mai este pâinea de fiecare zi a oamenilor. Ea este înlocuită de "ostie", o azimă (un fel de pâine nedospită) aproape transparentă. În plus, îi lipsesc pe laici de accesul la Potir, deoarece gustul vinului contravine riscant ideii de transsubstanţiere.

Ideea transsubstanţierii a fost respinsă de la început de protestantism, dar cu aceeaşi insistenţă tipic occidentală asupra "obiectivităţii" substanţelor (naturilor). Pentru protestanţi nu este posibil ca substanţa sau natura diferitelor materii ale Euharistiei să se schimbe: pâinea rămâne în esenţa ei pâine şi vinul rămâne în esenţa lui vin. Totuşi, ne împărtăşim cu Trupul şi cu Sângele lui Hristos, deoarece pâinea şi vinul au o funcţie de **simbol** şi **imagine** sau de **mijloc**, **instrument** sau **garanţie** a transmiterii şi împărtăşirii spirituale a credinciosului cu Domnul. Şi aici limbajul este

total străin de ceea ce este un fapt existenţial şi realitatea vieţii. Hristos este prezent în Euharistie nu cu natura Sa trupească ce rămâne în cer, ci numai cu puterea Sa dătătoare de viaţă, care se transmite exclusiv celor care se apropie de Euharistie cu credinţă. Cei care nu au credinţă se împărtăşesc cu pâine simplă şi cu vin simplu, şi aceasta "spre osândă".

Astfel, în locul transsubstanţierii "supranaturale", protestantismul introduce un recurs mai sigur din punct de vedere raţional la experienţa individuală - accentuând, însă, blocajul în religiozitatea individualistă. Adevărul despre Biserică devine abstract şi secundar, din moment ce comuniunea cu Hristos prin Euharistie este un fapt ce ţine de pregătirea şi credinţa subiectivă - nu presupune nici existenţa unui for instituţionalizat, mijlocitor pentru transformarea darurilor. Făgăduinţa biblică a mântuirii este complet separată de peripeţia existenţială a omului. Ea este prefăcută în categorie juridică - "justificare" - şi este trăită ca certitudine psihologică individuală şi ca exaltare sentimentalistă, având drept rezultat practic "îmbunătăţirea" morală a caracterului şi a comportamentului. Adevărul însuşi despre Dumnezeu Cel în Treime, separat de experienţa euharistică a **modului eclesial de existenţă,** rămâne o "dogmă" abstractă, fără nici o legătură cu viaţa şi cu speranţa omului.

7. Sfintele Taine

Conform Tradiţiei apostolice şi patristice şi continuităţii ortodoxe a acesteia, Biserica se realizează şi se manifestă în evenimentul Cincizecimii, şi evenimentul Cincizecimii se săvârşeşte şi se trăieşte la fiecare sinaxă euharistică.

Întreaga viaţă a credinciosului, fiecare aspect al vieţii sale este pregătire pentru participare sau fapt de participare

la harismele Sfântului Duh, la naşterea din nou a vieţii. Această rezidire a vieţii îşi are punctul său dinamic de plecare în actul de intrare în Biserică, în actul prin care devenim mădulare ale trupului eclesial - în Botez şi Mirungere.

Devenim membri (mădulare) ai Bisericii nu prin acceptarea unor principii sau axiome teoretice sau a unor angajamente morale, ci, înainte de toate, printr-un act trupesc: afundarea şi scoaterea de trei ori din apa Botezului - o legătură faptică şi sensibilă cu moartea şi cu Învierea lui Hristos. Cel care vine în Biserică "este îngropat" ca "om vechi" şi "înviază", prin întreita afundare, la viaţa Modelului Treimic. Această "îngropare" de bunăvoie, după modelul lui Hristos, este punctul de plecare al nestricăciunii creatului şi nu dizolvarea şi dispariţia sa. Ea se săvârşeşte în apă pentru că aceasta este simbol şi matrice ale vieţii, principiu constitutiv al naturii vii.

Din apă a ieşit pentru prima dată viaţa, cea dintâi diferenţiere între natura vie şi natura fără viaţă, diferenţiere inaccesibilă gândirii umane. Din apa Botezului răsare viaţa cea nouă, diferenţierea radicală a ipostasului **personal** faţă de supravieţuirea individuală continuă în limitele morţii. Episcopul sau Preotul Trupului euharistic invocă lucrarea dătătoare de viaţă a Sfântului Duh, pentru a transforma semnul văzut al îngropării şi al învierii în fapt existenţial: "Dezbracă-l pe acesta de cele vechi şi înnoieşte-l pe el în viaţa cea veşnică, umple-l pe el cu puterea Sfântului Tău Duh, spre unirea cu Hristos, pentru ca să nu mai fie fiu al trupului ci fiu al Împărăţiei Tale".

În elementele naturale ale vieţii fizice, Duhul Cel Sfânt al lui Dumnezeu lucrează transformarea modului de existenţă, altoirea a ceea ce este stricăcios, muritor pe ceea ce este nestricăcios, nemuritor. În contrast cu naşterea fizică, ce aduce la viaţă o monadă biologică supusă necesităţii uzării

progresive şi morţii, Botezul **naşte din nou** existenţa (1 Petru 1,3) spre o alteritate personală cu nume, care subzistă ca ipostas de viaţă datorită comuniunii şi relaţiei cu iubirea Tatălui. Omul încetează de a mai fi pur şi simplu o individualitate, ca într-o succesiune biologică, monadă a unui ansamblu. El intră acum în comuniunea sfinţilor, în realizarea treimică a vieţii. Fiecare dintre noi primeşte numele unui sfânt, realizează dinamic în persoana sa revelarea iubirii lui Dumnezeu.

În Biserica primară, Apostolii "îşi puneau mâinile" peste cei ce se botezau "şi ei luau Duhul Sfânt" (Fapte 8, 17). Această transmitere personală a darurilor Sfântului Duh credinciosului născut din nou prin Botez este continuată astăzi în Biserică prin **Mirungere**.

Prin Mirungere, cel ce vine în Biserică participă nu numai la posibilităţile de viaţă ale creaţiei celei noi, regenerate, a trupului lui Hristos, ci se pecetluieşte cu pecetea înfierii personale, pecetea relaţiei personale şi unice cu Sfânta Treime, prin prezenţa personală a Sfântului Duh în adâncurile tainice ale existenţei noastre, în străfundul ipostasului nostru.

"Ungerea" nu se mai face prin punerea mâinilor ci prin ungerea cu Sfântul Mir, în felul în care erau unşi regii lui Israel în Vechiul Testament. Ungerea regilor nu avea drept consecinţă o schimbare a firii, ci o schimbare în relaţia celui uns cu întreg poporul. În alteritatea persoanei regale, poporul vedea centrul sau axul central al vieţii ca unitate şi comuniune şi, în acelaşi timp, ca preînchipuire a lui Mesia Cel aşteptat, care este prin excelenţă "Unsul Domnului", Acela care eliberează şi restaurează viaţa în plinătatea făgăduinţelor lui Dumnezeu. În alteritatea personală a fiecărui "uns", Biserica vede o nouă posibilitate de realizare şi manifestare a vieţii celei adevărate a harismelor Duhului Sfânt, şi, în acelaşi timp, chipul lui Hristos, care eliberează şi restaurează viaţa în plinătatea modului de existenţă dumnezeiască.

Sfânta Euharistie, Botezul şi Mirungerea sunt moduri în care se realizează şi se arată evenimentul continuu al Cincizecimii, pogorârea Duhului Sfânt, lucrare constitutivă a Bisericii. Aceste **moduri** ne-am obişnuit să le numim **Taine,** şi ele nu se limitează la cele trei pe care le-am numit mai sus. Ele se completează cu Spovedania, Preoţia, Cununia, şi Maslul. Sunt şapte posibilităţi concrete de integrare sau reintegrare a vieţii noastre individuale în viaţa trupului eclesial. În acelaşi timp, acestea sunt tot atâtea evenimente (fapte) de realizare şi manifestare a Bisericii, a constituirii harismatice a creaţiei celei noi, care primeşte viaţă de la Duhul.

Dacă folosim pentru aceste evenimente cuvântul grecesc *μυστηρια*, aceasta nu înseamnă că le acordăm un caracter ocult, ci că începutul şi accesul dinamic la viaţa Bisericii nu se epuizează în fenomenologia simbolurilor sensibile. Limbajul convenţional al comunicării noastre cotidiene şi al relativismului nostru ştiinţific nu este suficient pentru definirea lor. Pentru a ajunge la cunoaşterea posibilităţilor vieţii care se săvârşeşte în Biserică, se presupune participarea generală empirică a omului la acestea.

Influenţaţi de concepţia apuseană despre Biserică - instituţionalizată şi birocratică - mulţi oameni când spun **Taine** înţeleg astăzi acte religioase formale, prin care clerul transmite credincioşilor ceva "supranatural" (în cele din urmă magic), fie har, fie justificare, fie vrednicie sau "binecuvântare" abstractă. După toate cele spuse de noi mai înainte, pare inutil să mai accentuăm că o astfel de concepţie nu are absolut nici o legătură cu viaţa şi cu restabilirea dinamică a vieţii, cu nestricăciunea şi nemurirea pe care le dă Duhul Cel Sfânt al lui Dumnezeu constituind Biserica.

8. Ierarhia bisericească

Sub influenţa aceleiaşi concepţii occidentale, mulţi oameni identifică astăzi Biserica numai cu clerul, adică numai cu Episcopii, Preoţii şi Diaconii, separând corpul poporului de slujitorii Tainelor bisericeşti. Trebuie să vedem dacă o astfel de separare poate fi îndreptăţită, cum au rezultat aceste trepte preoţeşti în Biserică şi ce relaţie au cu adevărul despre Biserică, cu "vestirea" vieţii celei adevărate.

Va trebui să ne întoarcem din nou la definiţia noastră iniţială: înainte de orice altceva, Biserica este o Cină, Cina Sfintei Euharistii. La fel ca la cina pascală a evreilor, tot aşa şi la Euharistia eclesială există cineva care binecuvintează potirul şi înalţă rugăciunea euharistică - "cel mai în vârstă din familie" (*πρεσβυτερος*) sau "proestosul" (*προεστως*-cel dintâi) sinaxei. Poziţia aceasta a "presbiterului" sau a "proestosului" a avut-o la Cina cea de Taină din Joia cea Mare Hristos Însuşi. După Cincizecime, aceeaşi poziţie au deţinut-o Apostolii. Apostolii "prezidau" Cina euharistică, ei înălţau rugăciunea de mulţumire (euharistia) binecuvântând potirul şi "frângând pâinea". Şi când s-au "risipit" fiecare în ţinuturile sale, aproape în toate colţurile pământului cunoscute pe atunci, întemeiau Biserici "în fiecare cetate", adică constituiau "comunităţi" (sinaxe) euharistice locale, în care, cel puţin la început, tot ei "prezidau Euharistia".

Despre felul în care au fost întemeiate primele Biserici creştine avem suficiente informaţii de la Sfântul Luca în Faptele Apostolilor, dar şi de la Sfântul Apostol Pavel în Epistolele sale. Punctul de plecare era oricum predica. Adică, ajungând într-o cetate pentru prima dată, oricare dintre Apostoli mergea la sinagoga iudaică sau în "agora" greacă şi acolo vorbea în public vestind "învăţătura cea nouă" despre întruparea lui Dumnezeu şi despre mântuirea oamenilor. Acei dintre ascultătorii acestei prime predici care arătau

interes deosebit faţă de învăţătura nouă se adunau de obicei în case particulare, unde Apostolii continuau propovăduirea, completând şi analizând mai pe larg expunerea adevărurilor Evangheliei. În acest cerc mai strâns primii credincioşi se pregăteau să primească Botezul şi "darul Sfântului Duh", "din mâinile Apostolilor", singurii care le puteau săvârşi. Cei ce se botezau alcătuiau de la sine sinaxa lor euharistică, adică Biserica locală, în care "proestos" şi slujitor era Apostolul întemeietor.

Dar călătoria misionară a Apostolilor trebuia să continue vestirea Evangheliei, apoi să ajungă şi în alte cetăţi. Determinat de această obligaţie să părăsească Biserica nou întemeiată, întemeietorul alegea unul dintre credincioşi, căruia, tot "prin punerea mâinilor", îi transmitea un har special, şi acela rămânea "proestosul" Bisericii locale: să prezideze Sfânta Euharistie, să săvârşească Botezul, să dăruiască "darul Sfântului Duh" - să fie părintele duhovnicesc în lucrarea de re-naştere şi de "creştere în har şi cunoştinţă" a credincioşilor. În textele Noului Testament, aceşti primi "proestoşi" ai Bisericilor locale se numeau Episcopi (*Επισκοποι*) şi Presbiteri (*πρεσβυτεροι*). Aceşti doi termeni nu se diferenţiau din punct de vedere semantic, deoarece nu se făcea diferenţa nici între conţinutul slujirii lor, după informaţiile pe care le avem. Este vorba de unul şi acelaşi "proestos" al unei singure şi unitare sinaxe euharistice locale - al Bisericii **locale.**

Din mărturii istorice autentice din perioada apostolică deducem că exista de la început în fiecare Biserică locală şi un "consiliu al presbiterilor" - un fel de consilieri administrativi în jurul proestosului Euharistiei locale[1]. Astfel, când numărul credincioşilor unei Biserici locale creştea atât de mult încât nu mai era posibil să se întâlnească toţi într-o

---

1 Vezi studiul istoric foarte bine documentat al lui Ioannis Zizioulas, *Unitatea Bisericii în Dumnezeiasca Liturghie* şi în *Episcop în primele trei secole,* Atena, 1965

singură sinaxă euharistică, proestosul avea posibilitatea să împartă pe credincioşi în sinaxe separate mai mici, aşezând câte unul dintre presbiteri în fiecare din acestea. El însuşi păstra pentru sine "lucrarea de supraveghere" (*επισκοπια*) a tuturor sinaxelor, era **Episcopul** Bisericii locale, şi sinaxele celelalte se aflau "în limitele" sau graniţele jurisdicţiei (supravegherii) sale - erau "enorii" (de la cuvântul grec "enorios", adică "în interiorul unor limite sau graniţe" - n.tr.). Presbiterii săvârşeau Sfânta Euharistie numai din dispoziţia şi în numele Episcopului, pomenind numele acestuia în momentul aducerii înainte a darurilor, deoarece Episcopul rămânea părintele şi cel ce transmitea darurile Duhului (harismele), ca urmaş al Apostolilor şi al lui Hristos.

Repartizarea credincioşilor în enorii separate şi săvârşirea Sfintei Euharistii de către presbiteri nu afecta unitatea Bisericii locale, nu îi anula caracterul ei de o singură Euharistie şi un singur trup eclesial având drept cap un Episcop "după chipul şi în locul (acolo unde este) lui Hristos" (*εις τυπον και τοπον Χριστου*). Episcopul nu este pur şi simplu un urmaş al lui Hristos şi al Apostolilor, în sensul juridic al transmiterii drepturilor, şi nici numai simbol al prezenţei lui Hristos. "Darul Duhului Sfânt", pe care acesta îl primeşte la hirotonia sa, îl face capabil pe Episcop (dincolo de vrednicia sau nevrednicia sa individuală) de a săvârşi însăşi lucrarea prezenţei lui Hristos în Biserică; să constituie unitatea trupului euharistic. Pentru Biserică, unitatea nu înseamnă pur şi simplu "coeziune", "unanimitate", "bună înţelegere sufletească", ci transformarea **modului de existenţă,** schimbarea supravieţuirii individuale în viaţa comuniunii iubitoare, în viaţă veşnică.

Episcopul "în chipul şi în locul lui Hristos" şi preoţii "în chipul şi în locul" Episcopului "prezidează Euharistia" - nu prezidează un ritual religios de cult, nu sunt "preoţia" care "mijloceşte" şi îmblânzeşte pe Dumnezeu - sunt axul unităţii care transformă viaţa, sunt "părinţii" care "nasc" pe oameni

la nemurire şi nestricăciune. Viaţa se unifică şi se comunică (împărtăşeşte) în fapt ca într-o familie. Nu întâmplător, Biserica primară a exprimat legăturile în cadrul comunităţii euharistice în termeni care exprimă legăturile de viaţă în sânul familiei: proestosul Euharistiei este "părinte" (tată) şi membrii trupului euharistic "fraţi". Cu diferenţa că în familie viaţa se unifică şi se comunică datorită rudeniei de sânge, care funcţionează ca element natural de legătură şi protecţie, în timp ce în Biserică unitatea şi comuniunea de viaţă sunt roade ale libertăţii.

Expresie practică de unitate şi de realizare a libertăţii este comunitatea bunurilor necesare vieţii, operele concrete de caritate ale Bisericii, la care sunt în frunte persoane cu o harismă specială, **diaconii**. Din primele zile de viaţă ale Bisericii apar şi diaconii comunităţii euharistice (Fapte 6, 1-7), aleşi de popor şi hirotonisiţi de Apostoli, ca să conducă lucrarea de slujire a săracilor, a bolnavilor, a tuturor membrilor comunităţii euharistice care au nevoie de o îngrijire aparte. Diaconii nu săvârşesc Euharistia, nici Sfintele Taine, nici chiar în numele Episcopului. Slujesc, ajută la săvârşirea Euharistiei, dar rolul lor principal este grija pentru cei în nevoi. Pentru a împlini această lucrare ei au nevoie de o hirotonie aparte - o harismă aparte, prin intervenţia dătătoare de viaţă a Sfântului Duh - deoarece în Biserică activitatea prioritară este manifestarea adevărului şi realizarea vieţii, nu a altruismului utilitar.

Harisma pe care o primesc diaconii prin hirotonie este de a sluji prelungirea dinamică a Euharistiei în ansamblul vieţii trupului euharistic. Să transforme slujirea nevoilor practice de supravieţuire în "viaţă adevărată", în comuniune iubitoare - după modelul treimic de viaţă. În Biserică, grija faţă de cei în nevoi este rodul organic al transformării individualităţilor în **persoane** care comunică viaţa unor **mădulare** ale unui **trup viu.** "Şi dacă un mădular suferă,

toate mădularele suferă împreună cu el" (1 Corinteni 12, 26). În Biserică ne îngrijim de cei în nevoi nu pentru a birui şi a înlătura sărăcia, boala, nevoia de orice fel, nu pentru a lupta împotriva răului, nu pentru că raţional şi programat vrem să "îmbunătăţim" sau să uşurăm condiţiile de supravieţuire, ci pentru că iubim. Aceasta este diferenţa radicală faţă de orice serviciu de stat care se ocupă cu asistenţa socială şi faţă de "filantropia" moralistă. Diferenţa se anulează dacă negăm adevărul Bisericii, dacă înţelegem Biserica numai ca o "religie" şi instituţie menită să slujească dispoziţiile spre evlavie şi nevoile sentimentale ale oamenilor. Atunci vom folosi lucrarea sa filantropică numai ca să arătăm utilitatea practică a "instituţiei" - concurând cu organismele de stat de folos obştesc şi altruismul utopic al moraliştilor. Atunci şi harisma diaconiei rămâne fără explicaţie în Biserică: diaconii vor înfrumuseţa cu vocea lor săvârşirea Sfintei Euharistii, ca treaptă inferioară a ierarhiei funcţionăreşti a clerului sau ca secretari în birourile episcopale.

9. Sinoadele, primatul şi autoritatea bisericească

Biserica îşi are structura şi organizarea sa ierarhică. Această structură şi această organizare slujesc realizarea şi manifestarea Bisericii, adică săvârşirea Sfintei Euharistii. Altă finalitate, administrativă sau organizatorică, nu există - sau, cel puţin, nu înaintea acesteia. Dacă există altă finalitate înaintea acesteia, atunci aceasta aduce cu sine confuzie şi alterare a adevărului Bisericii, a identităţii sale. Articularea administrativă şi structura organizatorică, la fel ca şi ierarhia funcţiilor în Biserică rezultă din săvârşirea Sfintei Euharistii şi numai spre aceasta ţintesc. În al doilea rând, ele servesc prelungirile dinamice ale Euharistiei, transformarea euharis-

tică a vieţii creştinilor şi mărturia credinţei lor în afară.

Premisele iniţiale pentru săvârşirea Sfintei Euharistii sunt sinaxa credincioşilor botezaţi şi prezenţa proestosului sinaxei, a Episcopului sau a reprezentantului său, a preotului. Din momentul în care există credincioşi botezaţi, singura condiţie pentru constituirea Bisericii este existenţa Episcopului. Pe primii Episcopi i-au hirotonit şi instalat Apostolii. Succesiunea Episcopilor trebuie să fi fost prima dintre problemele complexe cu caracter organizatoric cu care s-a confruntat Biserica.

Apostolii au transmis primilor Episcopi harisma (harul) trasformării euharistice a vieţii, aşa cum ei înşişi au preluat-o direct de la Hristos. Transmiterea harismei se făcea prin actul "punerii mâinilor", prin actul **hirotoniei**, prin invocarea lucrării dătătoare de viaţă a Duhului Sfânt. Când generaţia Apostolilor a părăsit scena istorică, singura posibilitate de transmitere a harismei era încredinţarea acestui act celor ce deţineau harisma, adică Episcopilor existenţi. Fără elaborări teoretice deosebite, s-a stabilit în practică hirotonirea fiecărui nou Episcop de către Episcopii regiunilor învecinate. Alegerea noului Episcop se făcea de către poporul credincios al episcopiei "vacante" sau chiar şi numai de către Episcopii vecini, sau, uneori, de Episcopul precedent al Bisericii locale respective. Hirotonia se făcea însă numai de Episcopi, cel puţin trei la număr.

Întâlnirea a trei Episcopi pentru hirotonirea unui al patrulea era un eveniment constitutiv al unui corp nou - eveniment definit de împreuna-lucrare sau "împreuna-mergere" a Episcopilor - **sinodos,** cum s-a numit mai târziu. Sinodul Episcopilor a fost mai întâi un eveniment liturgic - avea întâi de toate un caracter euharistic, nu de întâlnire pentru dezbateri. Întâlnindu-se în acelaşi loc, cei trei (sau mai mulţi) Episcopi mai întâi slujeau împreună, săvârşeau împreună Sfânta Euharistie. În Sfânta Euharistie totdeauna este unul singur cel care aduce **ofrandă** înaintea Domnului

şi **mulţumeşte** ca proestos al sinaxei. Aşadar, din practică a rezultat problema: care dintre Episcopii întruniţi în **sinod** va avea protia - care dintre ei va prezida Euharistia comună.

În această temă, Biserica a urmat, fără sofisme teoretice, mentalitatea şi practica timpului, a contextului istoric. Preşedinţia sinodului Episcopilor s-a stabilit să se ofere Episcopului celui mai mare oraş, care era şi centrul administrativ şi cultural al regiunii respective. Centrul administrativ era considerat, de obicei, **metropolă** (oraş-mamă) a regiunii. Treptat, Episcopul acestui oraş a luat în plus numele de **Mitropolit**, asumându-şi şi unele atribuţii speciale. Între obligaţiile Mitropolitului, în afară de prezidarea sinodului local, era şi arbitrajul în situaţiile de dezacord şi neînţelegeri între ceilalţi Episcopi sau între Episcopi şi presbiterii lor.

Instituţia mitropoliilor (sistemul mitropolitan) s-a dezvoltat mai bine şi mai sistematic după sfârşitul persecuţiilor şi recunoaşterea Bisericii ca religie oficială a Imperiului Roman (religio imperii). Paralel s-a dezvoltat şi instituţia sinoadelor, în care ierarhizarea Episcopilor a ajuns mai târziu la o formă definitivă. După secolul al V-lea, Episcopii a patru mari centre administrative şi culturale ale imperiului - Roma, Constantinopol, Alexandria şi Antiohia - au primit titlul de **Patriarh** şi o întâietate de cinstire în faţa tuturor celorlalţi mitropoliţi. Celor patru li s-a adăugat, din motive istorice şi de respect, Episcopul Ierusalimului. Astfel s-a format instituţia **Pentarhiei Patriarhilor**, care a structurat viaţa bisericească în toată istoria creştinătăţii celei una şi nedespărţite de pretutindeni.

Dar diferenţierea primatului de onoare şi a răspunderilor adminsitrative ale Mitropoliţilor şi Patriarhilor nu a schimbat absolut deloc conţinutul slujirii Episcopului. Indiferent de întinderea geografică sau de importanţa politică a episcopiei sale şi dincolo de oricare titlu care i se adaugă, cel de Mitropolit sau Patriarh, Episcopul rămâne - înainte de orice

altceva - proestosul şi cel ce prezidează Sfânta Euharistie.

De aceea, la orice fel de sinod al Episcopilor - fie **local** (sinodul Episcopilor dintr-o regiune geografică anume) fie **ecumenic** (sinodul tuturor Episcopilor creştinătăţii) - nu există diferenţă între votul sau valabilitatea opiniei între Patriarhi, Mitropoliţi şi ceilalţi Episcopi. Patriarhul Romei sau al Noii Rome (Constantinopol) avea acelaşi vot sau aceeaşi autoritate a opiniei ca votul sau părerea Episcopului celei mai mici şi neînsemnate episcopii.

Într-un sinod bisericesc, fiecare Episcop care participă nu exprimă şi nu reprezintă o cantitate de populaţie sau o întindere geografică sau putere politică - după cum nu exprimă nici părerile sale individuale sau concepţii mai mult sau mai puţin înţelepte, mai mult sau mai puţin studiate şi documentate. Episcopul aduce în sinod mărturia şi certitudinea izvorâtă din trăirea corpului eclesial în care prezidează Euharistia. Este purtătorul experienţei poporului binecredincios, care este o experienţă de viaţă. Autenticitatea acestei experienţe este adevărul Bisericii întregi, este plenitudinea şi întregimea adevărului care se binevesteşte de către Biserică - indiferent dacă este trăit de mulţi sau de puţini, în cetăţi măreţe sau în cel mai smerit orăşel.

Am văzut şi în paginile anterioare: sinoadele au formulat definiţiile - graniţele (*οροι*) adevărului Bisericii, adică graniţele sau delimitarea unui adevăr care nu este epuizat în formularea lui, deoarece nu este un "sistem" teoretic şi nici "ideologie trasncendentă", ci este trăit şi se realizează existenţial în dinamica vieţii trupului bisericesc euharistic.

Dacă la un sinod, unii Episcopi sau toţi Episcopii prezenţi exprimă opinii şi, în cele din urmă, iau hotărâri care nu au legătură cu experienţa trupului euharistic, atunci sinodul respectiv este anulat şi Episcopii respectivi cad din slujirea lor episcopală - deoarece cel din urmă judecător şi păstrător al adevărului eclesial este poporul credincios, poporul purtător al experienţei euharistice a vieţii celei adevărate.

Astfel, în istorie, sinoade care au pretins iniţial autoritate deplină pentru întreaga creştinătate - au fost convocate ca sinoade "ecumenice" şi au vrut să se impună ca atare - au fost respinse de poporul credincios, au fost caracterizate ca "tâlhăreşti" sau "pseudosinoade". În timp ce alte sinoade, mult mai modeste în intenţiile lor, au fost recunoscute de către popor ca ecumenice, deoarece adevărul pe care l-au formulat şi exprimat era ecumenic şi deplin.

Aceste elemente istorice, respingerea oricărei autorităţi instituţionalizate şi respingerea oricărui principiu de putere infailibilă în Biserică, sunt de neînţeles şi inexplicabile astăzi, când întreaga noastră civilizaţie - modul nostru de viaţă - presupune supunerea faţă de o autoritate dată a instituţiilor, structurilor, ideologiilor şi programelor paralel cu excluderea totală a poporului de la administrarea problemelor esenţiale ale vieţii.

Locul de naştere al acestei civilizaţii autarhice este Europa Occidentală a Evului Mediu. Acolo şi atunci, progresiv şi culminând cu separarea definitivă a Apusului de Răsărit (1054), adevărul Bisericii s-a separat de evenimentul Euharistiei şi de experienţa trupului eclesial laic. S-a separat adevărul de experienţa de viaţă, a devenit învăţătură teoretică, "dogmă" dată. Şi dogma a trebuit să aibă un for instituţionalizat, clerul. S-a identificat evenimentul Ecclesiei numai cu ierarhia clerului, cu organizarea administrativă a preoţiei, a devenit structură de putere şi, în cele din urmă, stat.

Astfel, pentru creştinul occidental este absurd ca un sinod ecumenic al Episcopilor să fie supus aprobării corpului eclesial laic, din moment ce pentru istoria lui (dar şi pentru mentalitatea şi structura sa sufletească), adevărul este legat de autoritate, de putere, printr-un proces de impunere obiectivă, prin urmare şi de existenţa unei autorităţi date, în faţa căreia poporul să-şi plece capul şi să se supună - sau uneori să se revolte şi să taie capete.

O tradiţie religioasă de secole a dat naştere acestei mentalităţi şi structuri sufleteşti a creştinului occidental, l-a determinat să aibă în mod obligatoriu nevoie de o autoritate obiectivă pentru fixarea adevărului - un **Scaun** infailibil sau o **Scriptură** dictată de Dumnezeu care să-l îndreptăţească şi să-l asigure în ceea ce priveşte posedarea individuală a adevărului. Aceasta l-a condus la tragica dialectică supunere-revoltă, robie de bună voie sau revoluţie, care marchează întreaga istorie europeană modernă.

Pentru tradiţia creştinătăţii nedespărţite şi pentru Ortodoxie, continuarea sa istorică, adevărul despre Biserică nu este posibil să fie identificat cu instituţii infailibile şi cu structuri de putere, fără ca acesta să fie alterat substanţial. Deoarece autoritatea şi puterea oferă asigurări "obiective" ale certitudinii individuale despre "adevăr", prin urmare blindează eul, îl blochează pe om în starea de cădere, îl exclud de la modul eclesial de existenţă. Şi asigurarea eului este cu atât mai deplină şi mai ermetică cu cât este mai directă investiţia autorităţii sau a "infailibilităţii" în instituţii şi structuri de dominare ierarhică, fără spaţii pentru exprimări personale riscante.

Pentru tradiţia creştinătăţii nedespărţite şi pentru continuarea sa istorică, ortodoxă, adevărul Bisericii este evenimentul Euharistiei: transformarea supravieţuirii individuale în viaţă care se împărtăşeşte ca dar al iubirii şi despărţirii de sine - abdicarea din iubire de la eul său pentru ca apoi omul să-şi tragă existenţa şi identitatea sa din faptul că iubeşte şi este iubit.

Trebuie **să te pierzi** ca să **te salvezi**, spune Evanghelia, să-ţi pierzi sufletul tău (Luca 9, 24). Adevărul Bisericii este pierderea oricărei autoasigurări şi certificări de sine trecătoare pentru a se salva viaţa, este rezultat al vieţii şi de aceea este un risc neîncetat şi o aventură a libertăţii. Dacă înlocuim dinamica devenirii cu o instituţie absolutizată în puterea sa

autarhică, atunci de bună voie schimbăm viaţa cu moartea, adevărul cu iluzia sau cu înşelăciunea.

10. Înstrăinarea religioasă

Dumnezeu a luat trupul omului pentru a-l face nestricăcios şi nemuritor - această asumare este evenimentul existenţial care constituie Biserica, o face **trup al lui Hristos**. Dar **trupul** nu este numai carnea omului, ci este întregul complex de relaţii care duc la conservarea şi supravieţuirea sa şi la satisfacerea numeroaselor sale nevoi. Viaţa şi adevărul Bisericii sunt toate aceste relaţii transformate în Euharistie şi comuniune iubitoare. Biserica îşi asumă viaţa omului în întregimea ei pentru a o transforma, întreg **trupul** omului, cel biologic, istoric şi cultural.

O dată cu consacrarea ei ca "religie oficială" a Imperiului Roman (**religio imperii** - începând cu Teodosie cel Mare, din 27 februarie 380), Biserica îşi asumă şi "trupul" religios al lumii, uneori transformându-l, alteori supunându-i-se acestuia. Transformarea sau supunerea sunt faze ale peripeţiei libertăţii umane, ale **pierderii** şi ale **mântuirii**, ale păcatului şi ale sfinţirii omului. În măsura în care se realizează adevărul Bisericii, având drept centru al vieţii transformarea euharistică a creatului, apar în istorie culmile teologice şi liturgice ale înţelepciunii şi sfinţeniei patristice, "semantica" fără seamăn a icoanelor şi a arhitecturii bisericilor, mişcarea monahilor incompatibilă cu structurile de autoritate.

În măsura în care noi oamenii (clerici şi laici) supunem adevărul Bisericii nevoii noastre naturale de "religie" - asigurare supranaturală a individualităţii noastre - apare în Istorie Biserica supusă şi ea oportunităţilor "instituţiei" religioase, mentalităţii "prestigiului" şi "eficienţei", ambiţiilor

meschine ale moralei sociale sau ale politicii de circumstanţă.

O dată cu consacrarea Bisericii ca "religie oficială" încep să apară în locul titlurilor de Episcop şi Presbiter treptele religioase ale "Arhiereului" (Αρχιερευς) şi "iereului" (ιερευς). Se creează o ierarhie administrativă complexă şi sunt consacrate poziţii şi titluri care nu au legătură cu provenienţa euharistică a funcţiilor-harismelor bisericeşti, titluri precum: "arhiepiscop", "exarh", "arhimandrit", "protosinghel", "protopresbiter", "arhidiacon" - având drept obiect totdeauna accederea spre o formă anume de autoritate. Imitând adresările pompoase ale funcţionarilor imperiului, clericii şi-au adjudecat, chiar cu oarecare doză de exagerare naivă, moduri de adresare ce indică diferite grade de sfinţenie sau cucernicie, precum "Întru tot Sfinţite" "Înalt Prea Cuvioase", "Prea Cucernice", "Mare Iconom", "Mare Diacon" şi o mulţime de astfel de apelative răsunătoare.

Paralel încep certurile pentru diferenţierea **întâietăţilor** Episcopilor şi episcopiilor, disputa dintre "scaunele vestite": Roma şi Constantinopol, Constantinopol şi Alexandria, Alexandria şi Antiohia. Asocierea făcută primatului ecumenic cu ideea imperiului va conduce la supunerea Bisericii Romei de către ambiţiile politice ale francilor şi, mai târziu, la Schisma cea mare a creştinătăţii. Aceeaşi asociere între ideea imperiului şi primatul episcopului va apărea şi în ambiţiile naţionale ale popoarelor slave şi va duce la idealul Moscovei ca a treia Romă şi la înmulţirea arbitrară a instituţiei Patriarhiilor. În ultimile două secole, ideea de "religio imperii" va apare iarăşi în istorie sub forma naţionalismelor statale, care supun Bisericile locale criteriilor şi oportunităţilor filetismului şi politicii regimurilor şi guvernelor fiecărei perioade istorice[1].

Toate acestea şi multe altele asemănătoare alcătuiesc partea "religioasă" a trupului istoric al Bisericii, cel supus

---

1 Vezi Christos Yannaras, *Adevărul şi unitatea Bisericii*, Atena, 1977, Cap 12: *Instituţia Pentarhiei astăzi*

circumstanţelor istorice şi trecătoare. Nu au legătură cu adevărul Sfintei Euharistii, care constituie Ecclesia ca posibilitate a "vieţii veşnice", dincolo de timp şi spaţiu. Această distincţie este ignorată de cei care judecă Biserica cu măsura greşelilor istorice şi a eşecului instituţiilor şi structurilor sau cu criteriul evaluării morale a membrilor săi şi a conducerii sale. Încearcă să măsoare datele istorice pentru a ajunge la anumite concluzii, pentru a vedea dacă sunt mai multe aspectele pozitive sau cele negative în viaţa istorică a Bisericii.

Oamenii care judecă "creştinismul" în funcţie de randamentul său moral şi de utilitatea sa istorică nu ştiu ce este Biserica şi nici care este adevărul ei. O consideră "religie" şi instituţie care are drept scop satisfacerea "nevoilor metafizice ale poporului", de aceea o şi judecă cu măsura "îmbunătăţirii" caracterului şi a condiţiilor vieţii noastre muritoare. Nici nu bănuiesc că dincolo de "îmbunătăţirile" sau de eşecurile efemere, la fiecare sinaxă euharistică viaţa omenească muritoare se preface în viaţă nemuritoare şi nestricăcioasă. Şi această prefacere nu poate fi anulată de nevrednicia oamenilor, de păcatele mirenilor sau ale clericilor, de eventualele scandaluri ale persoanelor din conducerea Bisericii; este suficient să existe fie şi numai puţin din aluatul trupului eclesial care participă conştient la Sfânta Euharistie.

Evanghelia avertizează că Biserica-Împărăţia lui Dumnezeu este "năvod" cu "peşti buni şi răi" (Matei 13, 47, 48), "ogor" cu grâu şi neghină (Matei 13, 24,25). Sfinţi şi păcătoşi, suntem cu toţii mădulare ale Bisericii - drepţi, cuvioşi, asceţi, împreună cu tâlhari, desfrânate şi fii risipitori. Toţi suntem în Biserică, nu pentru a ne îmbunătăţi "virtuţile" noastre sau pentru a ne "îndrepta caracterele noastre", ci pentru că însetăm după viaţă liberă de stricăciune şi moarte. Ştim că, fie virtuoşi fie păcătoşi, suntem la fel de muritori - **păcatul** nostru comun este moartea, faptul că individualitatea noastră naturală şi ipostasul nostru se vor stinge într-o bună zi în

pământ (o dată ce păcatul nu înseamnă încălcarea de legi şi de porunci, ci **eşec,** nereuşită în ceea ce priveşte scopul, finalitatea existenţei noastre). Participăm la Ecclesia deoarece însetăm după viaţă, după plinătatea de iubire a vieţii. Nu ne interesează virtutea omului muritor, ci veşnicia omului care trece prin **metanoia.**

În Biserică, puterea noastră "se desăvârşeşte în slăbiciune" (2 Corinteni 12, 9) - puterea mare a Bisericii sunt nereuşitele istorice şi păcatele noastre. De ce păcatele sunt "putere"? Înainte de orice, pentru că recunoaşterea nereuşitei şi slăbiciunii noastre, precum şi respectul faţă de nereuşitele şi slăbiciunile celuilalt, reprezintă premisa fundamentală a libertăţii, este respingerea totalitarismului care implică orice "desăvârşire" în termeni raţionalişti. Să îndrăznească să "păcătuiască" cineva într-un partid politic, într-o ideologie organizată, într-o activitate de afaceri: va plăti fără nici o milă (uneori chiar cu sângele) încălcarea "liniei" sau a "dispoziţiilor de la centru" sau "interesele afacerii". În special astăzi, într-o lume şi într-o civilizaţie care vânează peste tot succesul, exactitatea şi "desăvârşirea", Biserica este singura care salvează ultima posibilitate de libertate a omului, libertatea nereuşitei şi a neputinţei.

Dar puterea Bisericii se desăvârşeşte în slăbiciune, mai ales, pentru că prin recunoaşterea insuficienţei umane putem să transformăm posibilitatea de viaţă în iubirea lui Dumnezeu "cel înviat din morţi". Blocajul nostru în suficienţa de sine, satisfacerea noastră prin virtute, eficienţa, consecvenţa, corectitudinea de gândire nu mai lasă loc pentru saltul lepădării de sine şi al depăşirii de sine care eliberează posibilitatea dătătoare de viaţă a iubirii. În măsura în care aşteptăm roadele vieţii (mântuirea, îndreptarea, nemurirea) de la religiozitatea noastră, de la morala noastră, de la eficacitatea instituţiilor noastre, în aceeaşi măsură ne îndepărtăm de posibilitatea "vieţii celei adevărate". Dimpotrivă, păcatele personale ale fiecăruia, împreună cu fiecare fază sau aspect

al eşecului celor care reprezintă Biserica - Episcopi cu vicii, Sinoade tâlhăreşti, exploatare politică a adevărului eclesial - ne deznădăjduiesc profund, tocmai pentru că adeveresc caracterul utopic al idealurilor noastre moraliste şi al ambiţiilor noastre religioase de "înnoire" a omului.

Viaţa veşnică pe care o binevesteşte Biserica începe din punctul în care se termină posibilităţile existenţiale ale creaturii - orice tendinţă spre existenţă autonomă şi orice revendicare individuală a vieţii. Mântuirea de moarte este lucrarea necreatului, nu lucrarea creatului, este Har-dar şi nu reuşită a firii. Se dăruieşte la nivelul acela al existenţei în care firea se eliberează de necesitate, de nevoia existenţei de sine, a autoconservării. Atunci se deschide şi omului posibilitatea **modului de existenţă** treimic: viaţa ca depăşire de sine în iubire.

Aceasta este mărturia Bisericii şi ea a găsit întruparea sa istorică prin excelenţă în persoanele **martirilor** şi ale **asceţilor**. Mărturia faptică a martirilor şi prelungirea sa istorică, nevoinţa asceţilor pecetluiesc definitiv viaţa eclesială, tocmai pentru că păstrează neatins de contrafaceri adevărul Bisericii: viaţa nu este supravieţuire individuală, ci cea din urmă, până la moarte, lepădare de sine, din "iubire fără de seamăn" pentru Persoana lui Dumnezeu în Iisus Hristos.

X

ORTODOXIA

1. Apofatism şi formalism

În limbajul oamenilor de astăzi, cuvântul **ortodoxia** are sensul alipirii de o anume dogmă sau de o anumită ideologie în litera ei. Este aproape echivalent cu ideea de tradiţionalism sau conservatorism, cu insistenţă asupra formelor tradiţionale. Ortodox ar fi acela care rămâne fidel faţă de formularea autentică şi adevărată a unei învăţături, în antiteză cu cei care alunecă sau alterează sensul iniţial al respectivei învăţături.

Astfel, orice ideologie dogmatică - religioasă, socială sau politică - îşi are ortodoxia sa. Vorbim, de exemplu, de o ortodoxie luterană, freudiană, marxistă... pentru a desemna ataşamentul (conservator şi în general neroditor) faţă de formulările şi definiţiile doctrinare ale lui Luther, Freud sau Marx - ataşament aflat permanent în opoziţie cu interpretări ulterioare şi cu modificări creatoare ale ideilor iniţiale.

De obicei, invocarea ortodoxiei se face cu sentimentul de mândrie pentru fidelitatea faţă de ceea ce este adevărat şi autentic. Şi mândria este însoţită de exigenţa pentru o recunoaştere şi un respect din partea tuturor faţă de valorile tradiţionale şi faţă de oamenii care le păstrează şi le reprezintă. Astfel, ortodoxia ajunge să funcţioneze ca mijloc pentru îndreptăţirea nu atât a ideilor tradiţionale, cât pentru îndreptăţirea oamenilor conservatori - ea foloseşte adeseori drept acoperire psihologică a lipsei de curaj sau a nerodirii

spirituale. Cei care nu îndrăznesc sau nu pot să creeze ceva nou în viaţa lor se ataşează cu fanatism de o anumită ortodoxie. Prestigiul, autoritatea şi, în cele din urmă, puterea lor decurg din calitatea lor de reprezentanţi şi administratori ai autenticităţii - apărători ai formulelor exterioare şi exegeţi ai literei. În cele din urmă, ei transformă orice ortodoxie într-un fel de "pat al lui Procust", în care amputează viaţa pentru a o adapta exigenţelor dogmei.

Această înţelegere a ortodoxiei şi simptomele care o însoţesc sunt consecinţa unei anumite concepţii despre adevăr şi despre posibilităţile de a accede la adevăr. Aceasta presupune capacitatea omului de a deţine ca individ adevărul şi, prin urmare, de a-l transforme în obiect pe care îl poate domina.

Pentru a putea fi transformat în obiect ce poate fi posedat, adevărul trebuie să aibă un caracter dat şi definitiv, să se identifice cu formularea sa, cu "litera" formulării - adică adevărul să-şi găsească în formularea sa limitele sale neschimbabile. Identificarea cu formularea obiectivizează (transformă în obiect) adevărul: îl face obiect care poate fi deţinut de mintea omului şi stăpânit. Cea mai deplină formă de deţinere a adevărului este persistenţa în ortodoxie, adică în cea dintâi obiectivizare considerată autentică.

O astfel de concepţie despre adevăr şi despre posibilităţile de accedere la adevăr caracterizează şi fundamentează civilizaţia noastră de astăzi - civilizaţia numită occidentală, cu dimensiunile ei mondiale. Această concepţie nu are însă nici o legătură cu Biserica şi cu ortodoxia bisericească.

Apofatismul adevărului bisericesc, despre care am vorbit în paginile anterioare, exclude orice percepere obiectivizantă a ortodoxiei. Adevărul nu se epuizează în formularea lui. Formularea este numai "graniţa" adevărului, "veşmântul" sau "paza" adevărului. Adevărul este realitatea care nu se dez-

minte pe sine - adevărul ultim este viaţa care nu poate fi abolită de moarte. De aceea şi cunoaşterea adevărului nu se poate înfăptui prin înţelegerea formulărilor lui, ci prin participarea la evenimentul adevărului, la adevărul vieţii, la imediatul experienţei.

2. Erezie şi sobornicitate

În istoria Bisericii termenul **ortodoxia** apare pentru a distinge adevărul de **erezie**. Dar atât erezia cât şi ortodoxia se referă la evenimente, nu la principii teoretice. Erezia este evenimentul desprinderii de corpul eclesial, constituirea unui grup care să nu aibă legătură cu sinaxa euharistică locală (Biserica) sau refuzul faptic al **modului de existenţă** bisericesc, care este unitatea şi comuniunea în iubire. Dimpotrivă, ortodoxia este adevărul Bisericii întregi, aşa cum se realizează şi se manifestă în fiecare sinaxă euharistică locală. Fiecare Biserică locală este Biserica **întreagă** - sobornicească (fapt şi experienţă a plenitudinii), atunci când recapitulează şi întrupează adevărul **integral** al Bisericii, adevărul în întregimea lui, adică viaţa în plinătatea ei "în Hristos" - toate harismele vieţii pe care le dăruieşte Duhul Sfânt.

Mărturii clare din textele primelor secole ne asigură că Biserica **sobornicească** (întreagă) - ce se constituie şi se manifestă în Sfânta Euharistie - este criteriul ortodoxiei, şi nu ortodoxia criteriu al Bisericii[1]. Ortodoxia presupune participarea la Biserica **sobornicească** nu alipirea şi rămânerea la corectitudinea formulărilor teoretice. Evenimentul şi experienţa plinătăţii (a integrităţii vieţii) preced formulările teoretice ale acesteia - formulările teoretice au fost determinate de apariţia ereziilor. Acestea au obligat Biserica să exprime experienţa adevărului său în formulări teoretice

---

1 Vezi: I. Zizioulas, *Unitatea Bisericii...*, pag.126

definitive. Justeţea adevărului şi a credinţei are prioritate şi cronologic şi în ceea ce priveşte conţinutul. Ea este asigurată de participarea la experienţa Bisericii **soborniceşti** (în întregimea ei), care îşi găseşte în formularea intelectuală veşmântul şi graniţele care o protejează.

3. Criteriul ortodoxiei

Oricum, erezia se manifestă nu numai ca eveniment (prin actul **schismei**), ci şi ca învăţătură teoretică. Ereticii învaţă un **adevăr** care nu corespunde experienţei şi credinţei Bisericii soborniceşti. Această necorespondenţă faţă de experienţa şi credinţa Bisericii soborniceşti este criteriul prin care diferenţiem erezia de ortodoxie. Acest criteriu s-a încercat a fi obiectivizat în **definiţiile** (*οροι*) Sinoadelor şi în scrierile Părinţilor bisericeşti, fără însă a înceta să presupună totdeauna caracterul dinamic nedeterminabil al vieţii, imediatul experienţei.

Formulările definitive ale adevărului şi caracterul dinamic nedeterminabil al experienţei adevărului sunt două elemente neconciliabile la nivelul gândirii logice. Ele pot fi puse în armonie însă la nivelul vieţii şi al purtătorului ipostatic al vieţii care este **persoana**. De aceea criteriul ortodoxiei bisericeşti este experienţa şi credinţa Bisericii întregi, întrupată în persoana sfinţilor. Iar sfinţii Bisericii nu sunt recunoscuţi ca atare pornind de la calităţile lor morale, ci pe baza manifestării şi întruchipării adevărului în persoana lor. Criteriul adevărului este plenitudinea eclesială, iar măsură a plenitudinii este întregirea harismelor vieţii în persoana sfinţilor. Aplicarea acestor criterii şi măsuri pentru disocierea ortodoxiei de erezie este un scandal (provocare) insuportabil pentru gândirea raţionalistă. Lasă neexplicate o mulţime de

aspecte ale istoriei bisericeşti sau complică mult ceea ce noi am considera interpretarea logică a acestor aspecte. Adeseori, de exemplu, ereticii sunt mai mulţi la număr şi totuşi este recunoscută drept **deplină** Biserica minorităţii aritmetice. Vorbim despre recunoaşterea ortodoxiei de corpul eclesial al poporului şi totuşi criteriul recunoaşterii nu este obiectiv şi bine determinat, nu este părerea majorităţii. Uneori erezia se impune nu numai numeric, ci şi cronologic, supravieţuind o perioadă lungă de timp ca adevăr autentic şi credinţă a Bisericii. Şi totuşi, în cele din urmă, ortodoxia se întoarce biruitoare, chiar dacă s-a păstrat numai în persoana unui singur om. Împăraţi care luptă împotriva ortodoxiei şi desfăşoară persecuţii împotriva ortodocşilor, sinoade ale Episcopilor cu participare numeroasă dogmatizează antiortodox şi eretic, dar şi invers: stăpânitori lumeşti sau chiar şi clerici impun cu violenţa ortodoxia dogmatică, ortodoxia literei, în timp ce ei sunt lipsiţi în chipul cel mai tragic de etosul adevărului ortodox. În ciuda acestor subminări "din exterior" şi "din interior", în cele din urmă Biserica se salvează - sau cel puţin s-a salvat secole de-a rândul ca şi conştiinţă populară fidelă experienţei şi mărturiei Apostolilor şi sfinţilor.

Cum se reuşeşte, aşadar, salvgardarea acestui criteriu nedefinibil care distinge ortodoxia de erezie, cum se explică toate simptomele evocate mai sus şi multe altele legate de acestea, din moment ce lipseşte orice mijloc de impunere obiectivă şi autoritară a adevărului? Răspunsul îl aflăm în insistenţa cu care Biserica identifică adevărul cu viaţa şi viaţa cu singurul purtător **ipostatic** al acesteia care este **persoana** - în refuzul Bisericii de a înlocui imediatul experienţei şi al relaţiei cu formule intelectuale, coduri morale sau structuri de putere în slujba unei autorităţi. Astfel, ortodoxia se dobândeşte sau se pierde, aşa cun se dobândeşte sau se pierde orice dar de viaţă: o iubire adevărată, o

expresie artistică reuşită, un punct de plecare dinamic în cunoaştere. Această dobândire sau pierdere rămâne inaccesibilă criteriilor "obiective" ale ştiinţei şi istoriografiei - tot aşa cum rămâne inaccesibilă aceloraşi criterii şi funcţionarea vie a limbajului, împreună cu transformările lui de-a lungul istoriei, sau manifestările creatoare ale artei şi "semantica" lor socială.

4. Contribuţia greacă

Oricum, nu trebuie să uităm că Biserica s-a dezvoltat istoriceşte într-o lume şi într-o civilizaţie greacă sau grecizată, care avea o înţelegere a adevărului mult diferită de aceea a exigenţelor "obiectivităţii". De la Heraclit până la neoplatonici, cunoaşterea se adevereşte ca fiind un fapt (eveniment) de comuniune: "În măsura în care suntem în comuniune suntem şi în adevăr, iar atunci când suntem separaţi ne înşelăm"[1]. Cunoaşterea este adeverită de experienţa comună - numai atunci când prin aducerea lui la cunoştinţă intrăm în **comuniune** cu ceilalţi, înţelegem şi suntem înţeleşi, ne articulăm la certitudinea comună ce provine din experienţă.

Aşadar, nu înţelegerea individuală este cea care constituie accesul la adevăr, ci numai adeverirea sa comunitară, faptul **participării** la **logosul comun.** Fără această gnoseologie care are în vedere dinamismul comunităţii umane, nu putem să abordăm nici filozofia greacă, nici arta greacă, nici performanţa socială a cetăţii, idealul **democraţiei** grecilor antici.

Ortodoxia bisericească şi-a format şi dezvoltat caracterul său **apofatic** într-o lume şi o civilizaţie care se raportează în toate aspectele ei la criteriile cunoaşterii apofatice. Nici cele mai mari erezii ale primelor opt secole - mari ca număr

---

[1] Heraclit, *Fragmente*, Ed. Diels-Kranz I, pag. 148, 29-30

de adepţi şi ca durată de timp - nu au atins niciodată această premisă fundamentală a manifestărilor istorice ale ortodoxiei, care este **apofatismul** teologiei bisericeşti. De aceea nici nu au supravieţuit din punct de vedere istoric acele erezii - micile grupuri de monofiziţi care au ajuns până astăzi, nu reprezintă decât un ataşament fanatic faţă de o terminologie eliptică şi de un limbaj asemănător. Ele nu au afectat şi nu au falsificat **modul** de viaţă, accepţiunea comunitar-dinamică a adevărului care fundamentează şi organizează viaţa lumii greceşti sau elenistice.

5. Devierea occidentală

Prima diferenţiere eretică, ce nu numai că supravieţuieşte istoriceşte, ci transformă radical mersul istoriei umane, este aceea care neagă (refuză) premisa fundamentală a ortodoxiei, **apofatismul** adevărului. Aceasta s-a născut în spaţiul Europei occidentale şi a fundamentat inovaţiile şi ideile ei pe o nouă concepţie despre cunoaştere şi despre adeverirea cunoaşterii. Ea a dus la singura schismă care se dovedeşte ireparabilă din punct de vedere al istoriei şi a dat naştere, în cele din urmă, unui alt **mod** de viaţă, adică unei alte civilizaţii definitiv ireconciliabilă cu dinamica adevărului eclesial ortodox.

Oricum, negarea apofatismului cunoaşterii a fost sămânţa, ea s-a aflat la originea mentalităţii juridice a tradiţiei romane. Roma este leagănul ştiinţei Dreptului, a dezvoltării şi cultivării sale sistematice. Persistenţa în perspectiva şi considerările juridice a condus inevitabil la o obiectivizare a situaţiilor, a cazurilor particulare, la înlocuirea nedeterminată a inactivităţii dinamice a vieţii cu scheme şi modele (clişee) de viaţă. Unicitatea evenimentului este înţeleasă prin raportarea sa la obiectivitatea cazului general - certificarea experienţei

este asigurată prin recurgerea la definiţia schematică.

Fericitul Augustin constituie cu siguranţă primul mare pas în fundamentarea teoretică a respingerii apofatismului. El nu avea instrucţie greacă, nu cunoştea nici măcar limba greacă. A studiat mai ales gândirea juridică a lui Cicero, a lui Tertulian şi a lui Ambrozie al Mediolanului. Astfel, el a transferat mentalitatea exigenţelor de obiectivitate a dreptului în spaţiul exigenţelor unei cunoaşteri sigure: aşa cum legile dreptului circumscriu asigurarea obiectivă şi eficientă a ordinii sociale, tot aşa şi circumscrierea definitivă, inevitabil schematică dar unanim acceptată a adevărului asigură caracterul obiectiv al cunoaşterii - constituie un fel de "drept al adevărului".

Astfel, pentru prima dată în istorie, adevărul este identificat cu formularea lui, iar cunoaşterea sau deţinerea adevărului cu înţelegerea individuală a acestei formulări. Adevărul este, în consecinţă, separat de dinamismul vieţii, identificându-se cu înţelegerea raţională, cu raţionamentul corect. În scrierile lui Augustin apar deja consecinţele fundamentale ale acestei schimbări radicale în ceeea ce priveşte concepţia despre adevăr - consecinţe care vor constitui baza ulterioară a vieţii sociale şi politice din Occident. Raţionamentul corect înlocuieşte caracterul nedeterminabil şi dinamic a vieţii, viaţa însăşi este trecută în pronaosul "raţiunii" (ratio), logica transformându-se în autoritatea ultimă, fie sub forma preceptelor morale, fie cea a dispoziţiilor practicii politice şi sociale. Moralismul şi totalitarismul politic, aceste două produse tipice ale civilizaţiei europene occidentale, îşi au mai mult decât evident rădăcinile în gândirea lui Augustin.

Totuşi, Augustin ar fi rămas poate un gânditor eretic izolat, cu inovaţiile lui acoperite de exemplul minunat al convertirii morale şi al pocăinţei sale, dacă, în secolul al IX-lea, francii nu ar fi descoperit importanţa învăţăturilor

sale eretice. Ambiţia lui Carol cel Mare de a întemeia un al doilea imperiu roman în Apus, cu totul independent de răsăritul elenizat, a condus, înainte de toate, la căutarea unei baze culturale diferite - din moment ce în epoca aceea baza culturală era o premisă a unităţii politice. În acest sens, mărturia istoricilor este comună în a recunoaşte eă această bază - exclusiv latină, fără influenţe greceşti - a fost opera lui Augustin.

De la Augustin sunt luate de către franci elementele care conduc la diferenţierea religioasă. Aceasta va duce, în cele din urmă, la Marea Schismă dintre Apus şi Răsărit din 1054. Dar la diferenţierea religioasăcontribuie nu numai litera devierilor eretice sau mentalitatea juridică şi raţionalismul rezultat din aceasta. Există, în toate, ceva mult mai determinant în doctrina augustiniană: supremaţia elementului **religios** în dauna elementului **eclesial**. Participarea la adevărul Bisericii presupune negarea individualităţii, a eului, transformarea vieţii în comuniune de iubire, după modelul treimic al vieţii adevărate. Dimpotrivă, religiozitatea este întotdeauna individuală: "îmbunătăţeşte", consolează, satisface şi protejează individul. Augustin percepe şi propovăduieşte Biserica drept religie, care convinge raţional intelectul individual, ajută la stăpânirea de sine şi la morală, oferă individului protecţia şi asigurarea unei autorităţi supreme.

Schisma din 1054 deschide drumul poate celei mai radicale înstrăinări istorice a creştinismului, care este transformarea sa în religie. De aceea şi întregirea diferenţierilor pe care le-au introdus francii va aduce la lumină nu numai un imperiu nou sau o erezie trecătoare, ci o altă civilizaţie, pentru prima dată cunoscută în Istorie.

Scolasticismul este faza următoare a acestor diferenţieri, uimitoare pentru dinamismul valorificării moştenirii augustiniene. Numai în două secole, al XII-lea şi al XIII-lea, scolasticii reuşesc să întregească răsturnarea radicală a

criteriilor şi premiselor teologiei eclesiale, pentru a nega originea şi pecetea greacă a acestor premise. Ei neagă apofatismul formulării şi al expresiei teologice, primatul vieţii şi al purtătorului ipostatic al vieţii, care este **persoana** în **alteritatea** şi libertatea sa existenţială. Ei se întorc la **ontologia** antică greacă (la primatul pe care îl are conceperea raţională a **fiinţei**, la predeterminarea esenţială şi raţională a existenţei, la "predestinarea absolută" a acesteia). Dar, în timp ce se întorc la ontologia antică greacă, pe care Părinţii greci ai Bisericii au respins-o[1] , scolasticii resping gnoseologia antică greacă pe care Părinţii au adoptat-o. Ei îşi însuşesc concepţia augustiniană despre cunoaştere, cea care epuizează cunoaşterea în posibilităţile raţiunii individuale. Definesc adevărul drept "coincidenţă a conceptului cu obiectul de cunoscut" - cunoaşterea este adeverită numai de această coincidenţă, adevărul este transformat în realizare intelectuală.

Ceea ce reţineau sau ceea ce respingeau scolasticii, inovaţiile şi schematizările lor, toate slujeau schimbării ce se săvârşea la nivelul experienţei şi al trăirii: trecerea de la nivelul eclesial la cel religios. Arta epocii respective oglindeşte încă şi mai clar decât formulele teoretice transformarea în religie a Bisericii Apusului. Când, la începutul secolului al XII-lea, apare stilul gotic în arhitectura bisericească, este evident că el exprima (de o manieră oricum genială) o schimbare, care se împlinise deja în cele ce se săvârşeau înlăuntrul locaşului de cult. Atunci când, în secolul al XIII-lea, iconografia bisericească este părăsită definitiv de dragul picturii religioase (care hrănea simţămintele individuale şi producea emoţii individuale), este iarăşi evident că acest fapt reflectă o transformare a modului de înţelegere a vieţii şi a lumii.

---

1 Vezi la paginile 58 şi următoarele ale cărţii de faţă şi mai pe larg în cartea *Introducere în Filozofie*, Atena, 1980

6. Schimbarea istorică

Raţionalismul scolastic, în secolele lui de vârf, nu este numai un curent şi un sistem filozofic sau teologic. Este o ideologie dogmatică "închisă", având ca reprezentant (purtător) instituţional oficial Biserica romano-catolică. El pretinde a explica decisiv şi definitiv realitatea fizică şi istorică în ansamblul ei şi pune în lucrare această explicaţie prin intermediul "axiomelor", al "principiilor", al "legilor" pozitivităţii raţionaliste. Obiectivitatea raţională este cea care conferă prestigiu exponentului instituţional al ideologiei, iar autoritatea exponentului instituţional validează demersul raţional.

Această dublă corelaţie îşi găseşte expresia sa politică în viziunea teocratică a papalităţii cu pretenţia suveranităţii universale, în concentrarea întregii puteri (**plenitudo potestatis**) spirituale, legislative, juridice şi politice în mâinile pontifului roman. Toma d'Aquino conferă acestei puteri absolute un caracter pur metafizic. Prin **Summa Theologiae** (1266-1272), el introduce principiul **infailibilităţii papale**, consacrând astfel funcţia conducătorului infailibil, privilegiul absolut al administrării adevărului, care nu suportă nici un fel de contestare. Câţiva ani mai devreme, în 1233, papa Grigorie al IX-lea întemeiase instituţia Inchiziţiei (Inquisitio), aplicând în practică principiul privilegiului infailibilităţii. Iar în 1252, papa Inocenţiu al IV-lea, printr-o bulă papală, consacra mijloacele de tortură ca metodă de interogare în procesele ereticilor, întregind în acest fel modelul tuturor totalitarismelor ulterioare, care vizau neutralizarea opozanţilor intelectuali.

Dar şi atât de scump plătita **reformă**, trei secole mai târziu, în timp ce contesta de o manieră radicală aproape în întregime toate aspectele înstrăinărilor istorice ale mesajului creştin al mântuirii, nu a reuşit să ajungă la nucleul sau la cauza primă generatoare a tuturor acestor înstrăinări.

Reforma nu s-a atins de ontologia şi de gnoseologia catolicismului, rămânând orbeşte supusă lui Augustin şi înlocuind autoritatea instituţională cu "infailibilitatea" textelor.

De la Augustin până la Toma d'Aquino şi până la Calvin s-a întregit noua accepţiune a ortodoxiei bisericeşti: ortodoxia însemna acum conformitatea cu ideologia instituţionalizată dominantă - care este dominantă deoarece este obligatorie din punct de vedere logic, social şi metafizic. Însemna încă şi fidelitatea faţă de litera formulării ideologice, din moment ce aceasta asigura posedarea (deţinerea) individuală a adevărului. Însemna, în sfârşit, supunerea faţă de structurile instituţionalizate prin care se exprimă şi se validează autoritatea ortodoxiei.

Am putea totuşi considera caracteristic faptul că Apusul nu a revendicat pentru sine calificativul de ortodoxie. El a preferat calificativul **universalităţii** (*καθολικοτης*), conferind termenului un conţinut exclusiv cantitativ-geografic şi centralist- organizatoric. Cuvântul **ortodoxie** s-a păstrat pentru a caracteriza bisericile Răsăritului, care au rămas fidele Tradiţiei şi Teologiei şi practicii vieţii eclesiale, moştenite de la Apostoli şi de la Părinţii Bisericii.

Dar fidelitatea lumii greceşti sau elenizate a Răsăritului creştin faţă de ortodoxia bisericească iniţială a încetat foarte timpuriu să mai fie întrupată într-o formă istorică de autonomie politică şi culturală. La începutul secolului al XIII-lea, hoardele cruciaţilor franci au ocupat Răsăritul grec ortodox şi l-au supus stăpânirii latine (1204). Forţele elenismului opun o ultimă rezistenţă, reuşind să recucerească centrul lor istoric, Constantinopolul, dar sunt irecuperabil epuizate. Urmează cucerirea turcească (1453) şi pentru patru secole lumea greacă se afundă într-o dureroasă tăcere istorică, sub jugul celei mai crude barbarii. Este vorba de dispariţia politică (şi chiar culturală, într-o mare măsură) a grecilor

din scena istorică. Ortodoxia bisericească se salvează, în ciuda persecuţiilor desfăşurate periodic de turci şi a încercărilor de islamizare forţată a populaţiilor creştine, care fac să reînvie pagini de martiriu asemănătoare celor din primele secole ale creştinismului. Ortodoxia se identifică acum cu conştiinţa şi identitatea populară culturală, devine etos (mod de viaţă) popular care diferenţiază în mod vital pe grec atât de turcul de altă religie, cât şi de francul eterodox.

În aceste patru secole martirice, singura relaţie istorică a Apusului european cu Răsăritul grec o constituie valurile succesive ale misionarilor occidentali, care lucraŭ neobosit pentru "convertirea" ortodocşilor la dogmele romano-catolice şi protestante. Evoluţiile istorice de mare însemnătate care au loc în această perioadă în Apus şi care schimbă la propriu cursul Istoriei umane nu sunt urmărite de către grecii aflaţi sub stăpânire străină decât ca ecouri ale unor extraordinare reuşite - nu era posibil să fie evaluate şi judecate aceste reuşite pe baza criteriilor vieţii şi adevărului Tradiţiei bisericeşti ortodoxe.

Fără nici o exagerare, am putea vorbi de transformări cosmogonice care au loc în Apus în aceste patru secole de tăcere istorică a elenismului. Să ne amintim fugitiv de dezvoltarea ştiinţelor naturale şi a tehnicii, de descoperirile noilor continente şi de bogăţiile imense care vin de acolo în Europa, ideile filozofice radicale şi liberalismul social şi politic care au urmat acestora, expansiunea burgheziei şi revoluţiile pentru revendicarea drepturilor acesteia, o nouă concepţie despre stat şi puterea politică, apariţia capitalismului şi răspândirea uimitoare a folosirii maşinilor în producţie.

Caracteristica principală a acestor transformări istorice este efortul europeanului de a stăpâni realitatea fizică şi istorică prin propriile sale puteri şi posibilităţi, fără a recurge

la sprijinul metafizicii sau la justificările religioase pentru iniţiativele sale. Emanciparea progresivă de autoritate a Bisericii romano-catolice şi, în cele din urmă, disocierea până la opoziţie a elementului religios de cel lumesc în cadrul vieţii devin caracteristicile fundamentale ale epocii "timpurilor moderne" în Europa. Tradiţia augustiniană şi scolasticismul au învăţat autonomia capacităţii intelectuale a individului şi europeanul a început să revendice cu consecvenţă această autonomie, respingând şi raportarea la metafizică şi angajarea faţă de aceasta. Civilizaţia europeană occidentală, cu bazele ei religioase clare şi unanim recunoscute, apare, după aşa numita "Renaştere" din secolele al XIV-lea şi al XV-lea, dacă nu radical antireligioasă, cel puţin având drept trăsătură caracteristică antitezele polarizante dintre transcendent şi imanent, credinţă şi cunoaştere, sacru şi profan, autoritate şi cercetare, revelaţie şi experienţă, supunere şi contestare.

7. Occidentalizarea Răsăritului

Ecoul evoluţiilor istorice din spaţiul european occidental ajunge la elenismul înrobit printr-un canal mai ales, cel al intelectualilor epocii care studiaseră la universităţile Europei, menţineau legături cu centrele europene şi urmăreau curentele spirituale şi transformările sociale. Toţi aceştia, fără excepţie, hrăneau o admiraţie nemărginită faţă de ceea ce se întâmpla în Apus. În contrast cu "întunericul" sclaviei, al sărăciei şi al analfabetismului care domina Răsăritul, Europa era "luminată": acolo erau "luminile" civilizaţiei, progresul, superioritatea. Nu a existat nici cea mai mică rezistenţă critică, rezervă sau îndoială din partea grecilor intelectuali din acele timpuri, ci numai aprobare fără măsură şi entuziasm pentru tot ceea ce era occidental. Numai atunci când apar

idei ateiste clare în Apus încep a se exprima şi unele rezerve sau reacţii ale cercurilor bisericeşti mai ales la adresa "ideilor noi", ca şi la adresa ştiinţelor (cele pozitive, fără îndoială) care conduceau la aceste idei. Dar aceste reacţii nu au nici o legătură cu diferenţele dintre Elenism şi Occident sau dintre ortodoxia bisericească şi erezie. Sunt simptome tipice ale unui conservatorism social şi ideologic, izbitor de asemănător cu conservatorismul clerului şi al persoanelor religioase din Apus. Rezistenţa nu provine din punerea faţă în faţă, cu spirit critic, a diferitelor criterii sau măsuri de valorificare a reuşitelor civilizaţiei respective.

Atitudinea intelectualilor greci faţă de Occident nu se limita la entuziasmul fără discernământ şi la admiraţia fără margini pentru "luminile" Europei. Merge mai departe, la preluarea tot fără discernământ a ideilor, dar şi a criteriilor şi a mentalităţii occidentalilor. Este vorba de un fenomen general de occidentalizare a intelectualităţii greceşti, fără cea mai mică idee despre eventualul dinamism al tradiţiei culturale greceşti, despre diferenţele capitale care separau ontologia şi gnoseologia greacă de cea occidentală, sau despre consecinţele social-politice ale acestor diferenţe.

Occidentalizarea conducerii spirituale (culturale) a elenismului aflat în sclavie îşi pune pecetea asupra evoluţiilor istorice din secolul al XIX-lea. Stăruleţul grec convenţional care rezultă după războiul de eliberare din 1821 este organizat prin copierea fidelă a instituţiilor şi structurilor vieţii europene occidentale şi se află sub dependenţa şi controlul direct al puterilor europene.

Împreună cu toate celelalte instituţii - politice, administrative, educaţionale - se occidentalizează şi structurile vieţii bisericeşti, precum şi premisele dezvoltării teologiei. Se repetă fenomenul care avusese loc deja în Rusia ortodoxă, determinat de reforma lui Petru cel Mare, în secolul al XVIII-lea. Un popor ortodox este supus unor presiuni de sus pentru acceptarea modului occidental de organizare şi administrare

a Bisericii, care aduce cu sine înstrăinarea teologiei şi a evlaviei populare.

8. Ortodoxie şi Occident, astăzi

Această succintă retrospecitvă istorică - poate exagerat de simplificată - vrea numai să semnaleze problemele care decurg din clarificarea, prezenţa şi mărturia ortodoxiei eclesiale în zilele noastre. Deosebirea radicală dintre Ortodoxie şi Occident a încetat să mai fie uşor observabilă - nu mai este în nici un caz evidentă. Occidentul nu mai are graniţe geografice. Este peste tot. Este prima civilizaţie din istorie cu dimensiuni cu adevărat mondiale. Iar civilizaţie presupune premise concrete teoretice, ideologice sau dogmatice, care se traduc conştient sau inconştient în atitudine de viaţă, în **mod** cotidian de viaţă.

Astăzi, chiar şi în ţările numite ortodoxe civilizaţia este occidentală, modul de viaţă îşi are rădăcinile formării sale istorice în metafizica occidentală, ajungând până la Toma d'Aquino şi Augustin. Astfel, Ortodoxia pare să se limiteze numai la convingeri personale, lăsând fără vreo influenţă actul de viaţă, întruparea istorică a adevărului. Ortodoxia se transformă în învăţătură abstractă, în dogmă neîntrupată, în conservare a ritualurilor liturgice şi a formulelor exterioare.

Dar, dacă acestea sunt datele "obiective" pentru determinarea problemei, fără îndoială că realitatea vieţii nu se epuizează în fenomenologia simptomelor. Sigur, dinamica adevărului eclesial poate să rămână în aşteptare şi ortodoxia în tăcere pentru multe decenii sau secole. Totuşi, absenţa unei dinamici istorice concrete - absenţa mărturiei actuale a ortodoxiei întrupate în realizări culturale concrete - nu înseamnă că sămânţa adevărului eclesial a murit, şi nici seva dătătoare de viaţă. Undeva, viaţa este în tainică gestaţie şi,

o dată sămânţa îngropată, va ieşi la iveală răsturnând stânca ce o acoperă.

Între timp, pentru generaţia prezentă a ortodocşilor nu există decât o singură temă centrală asupra căreia trebuie să se concentreze studiul şi viaţa lor: confruntarea dintre Ortodoxie şi Occident, analiza şi investigarea implicaţiilor multiple ale acestei confruntări şi, mai ales, trăirea smerită şi răstignită a acesteia, căutarea unei soluţii întrupate în manifestări ipostatice de viaţă, în persoanele sfinţilor. Să nu uităm că criteriul ortodoxiei este deplinătatea eclesială şi măsură a acesteia este deplinătatea harismelor (darurilor) de viaţă în persoanele sfinţilor.

Confruntarea dintre Ortodoxie şi Occident nu este o chestiune de antagonisme teoretice abstracte, nici o dispută istorică între diferite instituţii, de aceea ea nu poate fi rezolvată prin eforturi frăţeşti de împăcare a Bisericilor creştine despărţite. Nu interesează întâi de toate diferenţele teologice în sine, ci consecinţele imediate ale acestora asupra vieţii şi asupra actului istoric. Conştiinţa ortodoxă are de răspuns cel puţin provocării ateismului şi nihilismului occidental care a distrus la propriu - şi nu întâmplător - creştinătatea transformată în religie a Occidentului. Critica aplicată religiei de iluminism şi liberalism, marxism, freudism, existenţialism ateu, agnosticism ştiinţific pare fundamentată şi îndreptăţită din punct de vedere istoric. Întrebarea este: ce răspunsuri vitale şi ce dinamică a vieţii poate opune conştiinţa eclesială ortodoxă acestei critici?

Confruntarea pare a fi teribil de inegală, din moment ce se opun, pe de o parte, structurile întărite ale unei civilizaţii care se impune de o manieră irezistibilă în organizarea vieţii umane, şi de cealaltă parte conştiinţa ortodoxă care se păstrează numai în experienţa liturgică şi în discursul teologic. Este vorba, într-adevăr, de "bobul de grâu" care pare că

moare în zadar în pământ - aceasta este Ortodoxia în zilele noastre. Numai că această moarte este speranţa şi credinţa ortodocşilor. Problema mărturiei ortodoxe astăzi este de a distinge între îngroparea dătătoare de viaţă a "bobului de grâu" şi stricăciunea lipsită de speranţă şi fără ieşire care erodează la scenă deschisă structurile civilizaţiei ereziei.

Astăzi, deja, impasul civilizaţiei occidentale nu mai este unul teoretic. El se manifestă în agonia şi absurditatea **modului** cotidian de viaţă. Această civilizaţie a "echilibrului groazei", a programelor raţionale de "fericire generală", a reziduurilor toxice, a consumaţiei nesăţioase, a înrobirii e-xistenţei umane de ideologiile totalitariste a ajuns să ameninţe viaţa la scară universală.

În această moarte generală, Biserica persistă în a aştepta învierea morţilor. Atâta timp cât tradiţia liturgică ortodoxă se va salva şi va "funcţiona", chiar şi ascunsă în parohii şi episcopii anonime, atâta timp cât mărturia teologică se articulează având ca ax central modul de viaţă păstrat în cultul Bisericii, o civilizaţie la antipodul celei occidentale supravieţuieşte în chip tainic şi un cuvânt universal, mântuitor pentru om, se zămisleşte aşteptând să se nască.

CUPRINS

Prefaţă la ediţia românească 5

Prefaţă 7

I. Cunoaşterea "pozitivă" şi metafizica 9

II. Dumnezeu 13

1. Punctul de plecare religios 13
2. Căutarea adevărului 14
3. Relaţia personală 16
4. Alegerea unui ţel şi a unei căi 17

III. Credinţa 21

IV. Cunoaşterea apofatică 25

1. Dogmă şi erezie 25
2. Limitele experienţei 26
3. Apofatismul 27
4. Limbajul iconologic 28
5. Filozofia greacă şi experienţa creştină 30

V. Dumnezeu Cel în Treime 32

1. Mărturia biblică 32
2. Provocarea filozofiei 35
3. Limbajul ca "trup" al adevărului 38

4. Fiinţă şi ipostas 39
5. Persoana 42
6. Experienţa relaţiei 44
7. Revelaţia vieţii 45
8. Principiul dătător de viaţă 47
9. Libertate şi iubire 49

VI. Lumea 52
1. Concepţia ştiinţifică despre lume 52
2. Alcătuirea "logică" a materiei 55
3. Energiile naturale 58
4. Contemplarea naturii 62
5. "Mijlocitor" - "microcosmos" 63
6. Învăţarea prin asceză 66
7. Folosirea lumii 68

VII. Omul 71
1. Chipul (icoana) 71
2. Sufletul 73
3. Raţiunea - liberul arbitru - suveranitatea ... 75
4. Persoana 77
5. Limbajul ştiinţific 79
6. Limbajul bisericesc 82
7. Viaţa de după moarte 86
8. Distincţia între bărbătesc şi femeiesc 87
9. Puterea de dragoste 90
10. Căderea 97
11. Urmările căderii: goliciunea 103
12. Vinovăţia 104
13. Tragedia creaţiei 107

14. Agonia în faţa morţii 109
15. "Îmbrăcăminţile de piele" 111

VIII. Iisus Hristos 114

1. Scandalul 114
2. Chenoza 118
3. "Nèamestecat" şi " nedespărţit" 120
4. Dumnezeu desăvârşit şi Om desăvârşit 123
5. Născătoarea de Dumnezeu 126
6. Contextul istoric 128
7. "Izvor" şi "izvoare" 132
8. Moarte de bună voie 137
9. "Preţ" şi "răscumpărare" 140
10. Hristos Cel Înviat 140
11. Învierea de obşte a neamului omenesc ... 144
12. "Ziua a opta" 146

IX. Biserica 152

1. Chemare - Întrunire (Synaxă) 152
2. Cina pascală 154
3. Înnoirea vieţii 156
4. Cincizecimea 158
5. Transformare existenţială 160
6. "Transsubstanţiere" şi "simbol" 163
7. Sfintele Taine 165
8. Ierarhia Bisericească 169
9. Sinoadele, primatul şi autoritatea bisericească173
10. Înstrăinarea religioasă 179

X. Ortodoxia 184

1. Apofatism şi formalism 184
2. Erezie şi sobornicitate 186
3. Criteriul ortodoxiei 187
4. Contribuţia greacă 189
5. Devierea occidentală 190
6. Schimbarea istorică 194
7. Occidentalizarea Răsăritului 197
8. Ortodoxie şi Occident astăzi 199

Cuprins 203

EDITURA BIZANTINĂ

Au apărut

Garoafa Coman, *Mâncăruri şi dulciuri de post (Ed. I,II)*
Cele şapte plânsuri ale Sfântului Efrem Sirul
Pr. Dr. Constantin Coman, *Ortodoxia sub presiunea istoriei*
Rugăciuni către Preasfânta Născătoare de Dumnezeu ale Sfântului Efrem Sirul
Gheron Iosif, *Mărturii din viaţa monahală, I*
Christos Yannaras, *Ortodoxie şi Occident*
Christos Yannaras, *Abecedar al credinţei*

În curs de apariţie

Gheron Iosif, *Mărturii din viaţa monahală, II*
Savvas Agouridis, *Comentariu la Apocalipsă*
Isihast anonim, *Vedere duhovnicească*
Stelios Ramfos, *Pelicanii pustiului - Comentarii la Pateric*
Nikos Matsoukas, *Istoria Filozofiei Bizantine*
Garoafa Coman, *Mâncăruri şi dulciuri de post, Ediţia a III-a, adăugită*

Tipar: grupul dragoprint

TIPOGRAFIA FED Calea Rahovei 147,
sector 5 - Bucureşti; Tel.: 335.93.18; Fax: 337.33.77

"Dacă vreun cititor sau mai mulți vor reuși să silabisească credința prin mijlocirea acestui abecedar, se va adeveri încă o dată paradoxul de la scăldătoarea Siloamului: cu puțină tină se vor deschide ochii oamenilor spre miracolul vieții."

Christos Yannaras s-a născut în anul 1935 la Atena. A făcut studii de teologie și filozofie la Atena, Bonn și Paris. Este doctor al Facultății de litere a Universității Sorbona din Paris și al Facultății de teologie din Tesalonic. Autor al unui mare număr de lucrări de teologie și filozofie, Ch. Yannaras este profesor de filozofie la Facultatea de științe politice din Atena și membru al Academiei Internaționale de Științe Religioase.

EDITURA BIZANTINĂ

ISBN 973-96756-7-0